SITZUNGSBERICHTE 1915.
XXXVII.
DER
KÖNIGLICH PREUSSISCHEN
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

15. Juli. Sitzung der philosophisch-historischen Klasse.

Vorsitzender Sekretar: Hr. Diels.

1. Hr. von Harnack las eine Abhandlung: Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Johannes. Zugleich ein Beitrag zur Würdigung der ältesten lateinischen Überlieferung und der Vulgata.

An einer Reihe von Stellen des Johannesevangeliums und -briefes, unter denen sich christologisch wichtige befinden, wird gezeigt, daß sich in der lateinischen Überlieferung der richtige bzw. der ursprünglichere Text erhalten hat, den die meisten Textkritiker und Exegeten bisher abgelehnt oder übersehen haben. Auf Grund dieses Nachweises wird darauf hingewiesen, daß der Vulgata für die Textkritik des Neuen Testaments eine größere Bedeutung zu geben ist, ja daß es angezeigt erscheint, bei sachlich wichtigen Stellen von der Arbeit des Hieronymus auszugehen.

2. Das korrespondierende Mitglied Hr. Loofs in Halle a. S. schickte eine Mitteilung ein: »Das Bekenntnis Lucians, des Märtyrers«. (Ersch. später.)

Die Abhandlung sucht in bezug auf die bisher nur gelegentlich behandelte und zu einer übereinstimmenden und sicheren Erledigung noch nicht gelangte Frage nach der als »Bekenntnis Lucians« bezeichneten Formel der antiochenischen Kirchweihsynode von 341 zu erweisen, 1. daß von den verschiedenen antiochenischen Formeln die zweite die offizielle gewesen ist, 2. daß diese seit 341 von der eusebianischen, homöusianischen und macedonianischen Tradition als ein Bekenntnis Lucians bezeichnet wurde, und 3. daß diese Überlieferung in bezug auf die in die Formel aufgenommene und ihren wesentlichen Inhalt bildende »πίστις« Glauben verdient.

3. Hr. F. W. K. Müller legte eine Arbeit des Hrn. Prof. Dr. W. Bang, zur Zeit in Frankfurt a. M., vor, betitelt: »Zur Kritik und Erklärung der Berliner Uigurischen Turfanfragmente«. (Ersch. später.)

Es wird darin der Versuch gemacht, gewisse Schwierigkeiten dieser Fragmente und besonders des Sündenbekenntnisses der buddhistischen Laienschwester Qutlug der Lösung näherzubringen.

4. Hr. Sachau legte den neu erschienenen Band 7, Teil 1 des akademischen Unternehmens der Ausgabe des Ibn Saad vor enthaltend Biographien der Basrier hrsg. von B. Meißner (Leiden 1915).

Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Johannes.

Zugleich ein Beitrag zur Würdigung der ältesten lateinischen Überlieferung und der Vulgata.

Von Adolf von Harnack.

Die Voraussetzung für die richtige Erkenntnis der johanneischen Christologie, der ursprüngliche Text, ist noch nicht durchweg gegeben. Auf den folgenden Blättern glaube ich zeigen zu können, daß die große Mehrzahl der Textkritiker und Exegeten an sachlich wichtigen Stellen einem unechten Text folgt. Auch der letzte Herausgeber des Neuen Testaments, von Soden, hat sich hier von der falschen Überlieferung fast nirgendwo befreit. Ich behandle die Stellen I. Joh. 5, 18 (dabei auch v. 20b); Ev. Joh. 1, 13 (dabei auch 3, 6) und 1, 34: I. Joh. 4, 3; I. Joh. 2, 17. 20; 3, 10; 5, 17: sodann in einem Anhang I. Joh. 5, 20a; I. Joh. 5, 9; II. Joh. 11 und I. Joh. 5, 7.

1.

I. Joh. 5, 18: Οἴδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλ' ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν [ἑαυτόν?], καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ.

Die große Mehrzahl der Ausleger, unter ihnen Holtzmann, v. Soden, B. Weiss und Weizsäcker, sehen in ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ lediglich eine Wiederholung des Ausdrucks ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ und verstehen daher den Satz so, daß der aus Gott Geborene sich selbst bewahrt oder — wenn αὐτόν zu lesen ist — daß er Gott bewahrt. Eine Minderheit (Lias, Plummer, Schlatter, Westcott, Windisch, Wohlenberg) versteht unter ὁ γενν. ἐκ. τ. θ. Christus, der den aus Gott Geborenen bewahrt. Textkritisch läßt sich, wenn ὁ γεννηθείς sicher steht, die Frage nicht entscheiden; denn die Zeugen für und gegen »ἑαυτόν« und »αὐτόν« halten sich so ziemlich die Wage[1]: aber selbst wenn die

[1] Tischendorf, Tregelles und Westcott-Hort entscheiden sich mit A* B Vulg., Hieron., Chromat. usw. für αὐτόν, Lachmann, B. Weiss und Soden, der die starke Verbreitung dieses Textes in späterer Zeit zeigt, mit ℵ A^{corr} KLP Origenes für ἑαυτόν.

Bezeugung einer der beiden »Lesarten« eine sehr viel stärkere wäre. könnten doch nur sachliche Erwägungen den Ausschlag geben.

Die Vertreter der ersteren Auslegung haben diese in der Regel für selbstverständlich gehalten und sich daher um ihre Sicherstellung wenig bemüht. »Ein fast unüberwindlich starker Eindruck spricht gegen die Annahme einer Vertauschung des Subjekts«, sagt Holtzmann, und in bezug auf den Wechsel der Tempora schließt er sich Weiss an, der hier ein besonders deutliches Zeugnis dafür sieht. daß Johannes die Bedeutung des Perf. und Aorist unterscheide. »Wer einmal aus Gott gezeugt ist, erhält in Kraft der göttlichen Gnadenwirkung das durch jene Zeugung entstandene Wesen aufrecht und wird so ein γεγεννημένος.« Ferner bemerkt Weiss beiläufig: »Das γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ wird von Christus bei Johannes nie ausgesagt.«

Die erste Schwierigkeit dieser verbreiteteren Auslegung liegt unzweifelhaft schon in der völlig unnötigen und störenden Wiederholung des Subjekts. Warum schrieb der Verfasser nicht einfach: ὁ γεγενν. ἐκ τ. θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλὰ τηρεῖ ἑαυτόν? Die Antwort, die Weiss auf diese Frage gibt. befriedigt kaum zur Not: denn es ist nicht ersichtlich, aus welchem Grunde der Verf. an dieser Stelle den Werdeprozeß des Christen von einem γεννηθείς zu einem γεγεννημένος zum Ausdruck bringen wollte. Man würde aber auch in diesem Falle γάρ lieber sehen als ἀλλά: denn die Entgegensetzung: »der γεγεννημένος sündigt nicht, sondern der γεννηθείς bewahrt sich«, ist höchst ungelenk. Die neue Bezeichnung desselben Subjekts (γεγεννημένος) als γεννηθείς suchte Bengel durch die Erwägung zu erklären: »Praeteritum grandius quiddam sonat quam Aoristus . . . non modo, qui magnum in regeneratione gradum assecutus, sed quilibet, qui regenitus est, servat se.« Aber auch hier ist einzuwenden, daß dem Verf. in diesem Zusammenhange ganz fern liegen mußte, auf Stufen der Gotteskindschaft hinzuweisen. Zwar heißt es Joh. 1, 12 nicht, daß die, welche den Logos aufnehmen, sofort Gotteskinder würden, sondern es heißt: ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι. Aber der γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ ist bereits ein Gotteskind: daher kann man sich auf jene Stelle nicht berufen. Dazu kommt, daß der Gläubige sonst nirgendwo in den johanneischen Schriften ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ, sondern stets γεγεννημένος heißt. Also ist der Ausdruck an sich auffallend und seine Stellung unmittelbar nach dem üblichen ὁ γεγεννημένος unklar, ja nahezu unerträglich[1].

[1] Origenes hat das bewußt oder unbewußt empfunden. wenn er (Comm. in Joh. XX, 15 S. 346, 10ff. ed. Preuschen) schreibt: Καὶ ἐν τοῖς τελευταίοις δὲ λέγεται τῆς ἐπιστολῆς ὅτι· »Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλὰ ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτὸν καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ«· εἰ δὲ ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτὸν καὶ ὁ πονηρὸς αὐτοῦ οὐχ ἅπτεται, κτλ.

Die zweite, noch größere Schwierigkeit liegt in dem τηρεῖ ἑαυτόν. In dem Johannesbrief und dem Joh.-Evangelium steht τηρεῖν fast ausschließlich verbunden mit τὰς ἐντολάς (bzw. τὸν λόγον oder τὸ σάββατον). Davon macht nur die Stelle 17, 11—15 eine Ausnahme[1]. Hier heißt es (im hohenpriesterlichen Gebet): τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου, bzw. ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου, bzw. ἐρωτῶ ἵνα τηρήσῃ αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ. Also Gott (bzw. Christus) ist es, der die Gläubigen bewahrt. Ihn erwartet man also nach dem johanneischen Sprachgebrauch hier als Subjekt, und dies um so mehr, als auch an unsrer Stelle dem τηρεῖ unmittelbar die Worte folgen: καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ. Wo der Teufel im Spiele ist, da muß nach Johannes Gott selbst oder Christus erscheinen, s. I, 3, 8: εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. Sie sind es, die da bewahren, während es doch sehr merkwürdig, ja fast irreligiös lautet: »Der aus Gott Geborene bewahrt sich selbst, und der Böse rührt ihn nicht an.« Soll aber τηρεῖν hier nicht in dem Sinn stehen, in welchem es die Obhut eines Höheren, Mächtigeren bedeutet[2], so kann ein Zusatz nicht fehlen. Im Judasbrief (v. 21) liest man: ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε, II. Cor. 11, 9 heißt es: ἀβαρῆ ὑμῖν ἐμαυτὸν ἐτήρησα καὶ τηρήσω, I. Tim. 5, 22: σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει, Jacob. 1, 27: ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν. In der Tat kann man auch an unsrer Stelle einen solchen Zusatz nicht missen, der die Selbstbewahrung näher bestimmt[3]. Da er fehlt, so muß man fast notwendig an ein göttliches oder doch ein höheres Subjekt denken. Aber auch der Ausweg erscheint verschlossen, statt ἑαυτόν vielmehr αὐτόν zu lesen und αὐτόν auf Gott zu beziehen; denn daß der aus Gott Geborene »Gott bewahrt«, führt auf eine ganz triviale oder auf eine ganz dunkle Vorstellung, da die Behauptung eines Auslegers, Gott sei hier = »Die Gebote Gottes«, unannehmbar ist.

Nach dem Ausgeführten ist es somit höchst unwahrscheinlich, daß der Ausdruck ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ von der Mehrzahl der Ausleger, die ihn mit ὁ γεγεννημένος identifizieren, richtig verstanden wird. Die andere Auffassung hat das für sich, daß sie einen vortrefflichen Sinn gibt: alle von Gott Geborenen behütet Christus, und der Böse darf sie nicht antasten. Allein die dieser Auffassung zugrunde liegende Voraussetzung, der γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ sei hier Christus, wird von drei großen

[1] Von Ev. 2, 10 und 12, 7, wo es in der sinnlichen Bedeutung steht, ist abzusehen.

[2] Aristides, Apol. 3, 2: πᾶν τὸ τηροῦν μεῖζον τοῦ τηρουμένου ἐστίν. In diesem Sinne steht τηρεῖν Joh. 17, 11—15, vgl. Proverb. Salom. 2, 11: ἔννοια ὁσία τηρήσει σε.

[3] Man könnte annehmen, zu τηρεῖ ἑαυτόν sei die nähere Bestimmung aus οὐχ ἁμαρτάνει zu supplieren; aber das ist außerordentlich matt, ja geradezu eine Tautologie: »Der aus Gott Geborene sündigt nicht, sondern er bewahrt sich vor der Sünde!«

Schwierigkeiten gedrückt. Erstlich versteht man nicht, warum der Verfasser nicht einfach »der Sohn Gottes« (s. v. 20) sagt, sondern dafür einen Ausdruck wählte, der dem γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ so nahe kommt und deshalb mißverständlich sein mußte. Er müßte bei dieser Wahl des Ausdrucks von einer verborgenen Absicht geleitet sein, die aber schlechterdings nicht zu ergründen ist und die in einem Akumen zum Ausdruck kommt, welches dem johanneischen Stile sonst ganz fern liegt. Und warum wird der Gläubige als von Gott Geborener im Perfekt bezeichnet, Christus selbst aber im Aorist? Ganz ungenügend erscheint die Antwort, die Westcott gibt: »The peculiar expression is probably used to emphasise the connexion of the Son with those whom He 'is not ashamed to call brethren' (Hebr. 2. 11): while the difference of γεννηθείς from γεγεννημένος suggests that difference in the sonship of the Son from the sonship of men which is marked in Joh. 5, 26 (τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ).« Inwiefern soll das im Aorist liegen? Läßt sich nicht mit mindestens demselben Rechte behaupten, das Perfektum wäre für Christus, und der Aorist für den Gläubigen passender? Wohlenberg schreibt ähnlich[1]: »Wie ὁ ἐκ νεκρῶν ἐγερθείς schlechthin Christus ist, während es von den Christen heißt, daß Gott sie mit ihm auferweckt habe, so wird auch hier ὁ γεννηθεὶς ἐκ τ. θ. nur Christus sein können, der μονογενὴς τοῦ θεοῦ, von dem der Vater gesprochen: ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (Hebr. 1, 5). Der Aorist aber im Unterschiede von dem durch πᾶς verallgemeinerten Part. Perf. soll einerseits den Leser veranlassen, zu zweit nach einem anderen Subjekt zu suchen und anderseits den Verbalbegriff als solchen betonen: bei Christus fand das Erzeugtwerden im vollen Sinne des Wortes statt (Joh. 1, 13f.). Was den Christen abbildlicherweise widerfahren ist, das hat sich an ihm in einzigartiger Weise vollzogen: der Artikel besondert: es handelt sich um den bekannten von Gott Erzeugten?« Diese Ausführungen sind unbefriedigend: denn ὁ ἐκ νεκρῶν ἐγερθείς ist allerdings ohne weiteres Christus, weil die allgemeine Erweckung noch aussteht; aber dasselbe gilt nicht von dem γεννηθεὶς ἐκ τ. θ. Ferner, was soll der μονογενὴς τοῦ θεοῦ hier und der Hebräerbrief? Weiter, warum gibt Johannes einen Wink, nach einem anderen Subjekt zu suchen, statt es einfach einzuführen? Endlich, wie darf der Unterschied von einem Erzeugtwerden »im vollen Sinn«, »in einzigartiger Weise« von »abbildlicherweise« hier eingetragen werden? Dieser Versuch beweist nur, daß es keinen Grund gibt, der es verständlich macht, warum Christus an unsrer Stelle (unmittelbar nach πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τ. θ.) durch ὁ γεννηθεὶς ἐκ τ. θεοῦ eingeführt ist.

---

[1] Neue kirchl. Zeitschr. 1902, S. 239.

Die zweite Schwierigkeit liegt in dem Aufbau der Schlußverse des Briefes (5, 18—21), zu denen unser Vers gehört. Diese Verse lauten:

Οἴδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλ᾽ ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν, καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ·

Οἴδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν, καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται·

Οἴδαμεν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα γινώσκομεν τὸν ἀληθινόν· καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ· οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος.

Erst in dem dritten Gliede mit οἴδαμεν δέ tritt der Sohn Gottes unzweideutig und antithetisch ein[1]; es ist daher unwahrscheinlich, daß in den beiden vorangehenden Sätzen andere Faktoren anzunehmen sind als Gott, der aus Gott Geborene und der Böse. Der Sohn Gottes kommt im ersten Gliede noch zu früh. Nicht Christus, sondern Gott selbst erwartet man als das Subjekt zu τηρεῖ αὐτόν. Da aber Gott nicht genannt ist, so ist es wohl begreiflich, daß die Mehrzahl der Ausleger lieber den aus Gott Geborenen selbst zum Subjekt des τηρεῖν machen wollte, als ein neues Subjekt einführen.

Aber noch eine dritte, besonders große Schwierigkeit erhebt sich, auf die Weiss mit Recht aufmerksam gemacht hat: Das γεγεννη-

[1] Beiläufig sei bemerkt, daß in diesem Verse (gegen B. Weiss u. a.) nur die Auslegung durchführbar ist, die unter »ἐν τῷ ἀληθινῷ« Gott versteht (der unmittelbar vorher, wie alle Exegeten zugestehen, unter »τὸν ἀληθινόν« gemeint ist) und auch »οὗτος« auf ihn bezieht. Die andere Auslegung, die in »ἐν τῷ ἀληθινῷ« und »οὗτος« Christus erkennt, scheitert daran, daß (1) unmittelbar nach »τὸν ἀληθινόν« = »Gott« der Ausdruck »ἐν τῷ ἀληθινῷ« nicht wohl ein anderes Subjekt bezeichnen kann, daß (2) das αὐτοῦ unerträglich ist (mindestens müßte es τοῦ θεοῦ heißen), daß (3) Jesus in den johanneischen Schriften niemals »ὁ ἀληθινὸς θεός« genannt, vielmehr stets von diesem unterschieden wird. Aber B. Weiss hat Recht mit dem Einwurf, daß die Worte »ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰ. Χρ.«, so wie sie lauten, als Apposition zu »ἐν τῷ ἀληθινῷ« erscheinen (die Beziehung des οὗτος über Χριστός hinweg auf das Hauptsubjekt ist nicht zu beanstanden). Hier liegt in der Tat eine große Schwierigkeit vor, die die Vertreter der richtigen Auslegung (Westcott, Holtzmann, Haupt, Huther u. a.) unterschätzen. Weder kann »ἐν τῷ υἱῷ« nach johanneischem Sprachgebrauch »durch den Sohn« heißen, noch kann die Meinung, wir seien, indem und weil wir im Sohne sind, auch in dem Wahrhaftigen (in Gott), auf diese Weise ausgedrückt sein; denn in diesem Falle kann »ὄντες« nach »Χριστῷ« schlechterdings nicht fehlen. Aber eben dieses »ONTEC«, welches hier gefordert ist, konnte vor »OYTOC« sehr leicht verloren gehen (das gilt von der alten Kursive und der Majuskelschrift in gleicher Weise). Nimmt man an, daß dies hier schon in der ältesten Abschrift geschehen ist — und keine andere Annahme ist so geboten und so naheliegend zugleich —, so ist alles klar. Übrigens ist schon I 2, 24 mit Unterscheidung von Vater und Sohn und mit wiederholtem »ἐν« gesagt: ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ μενεῖτε. Das ist eine genaue Parallele zu dem hier ausgesprochenen Gedanken. Auch ist die Beifügung von Neben-

ceθαι ἐκ τοῦ θεοῦ wird von Christus bei Johannes sonst nie ausgesagt — zunächst nicht vom Logos, der nach Ev. 1, 1 nicht von Gott geboren ist, sondern πρὸς τὸν θεόν ist, was etwas ganz anderes bedeutet; sodann aber auch nicht vom fleischgewordenen Logos. Ob Johannes diesen, den er »den Sohn« bzw. den μονογενὴς παρὰ πατρός und μονογενὴς θεός nennt, bei seinen Anschauungen auch als ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ hätte bezeichnen können, kann hier dahingestellt bleiben; aber er tut es an keiner Stelle[1]. Der γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ist nach ihm überall der Gläubige. Unsere Stelle, wenn sie Christus als ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ bezeichnete, stünde also völlig isoliert in den johanneischen Schriften.

Die Untersuchung hat somit ergeben, daß die Beziehung des γεννηθεὶς ἐκ τ. θ. auf den Gläubigen, aber auch die Beziehung auf Christus von den größten Schwierigkeiten gedrückt ist. Da aber tertium non datur, so muß der Text verdorben sein.

Von zwei Seiten kommt uns Hilfe. Erstlich aus dem Briefe selbst: unser Vers hat in ihm eine sehr nahe Parallelstelle. C. 3, 9 f. heißt es: Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι cπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ γεγέννηται. ἐν τούτῳ φανερά ἐcτιν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου κτλ[2]. Hier wird ebenso wie 5, 18 behauptet, daß der aus Gott Geborene nicht sündige bzw. nicht sündigen könne, aber an Stelle des dunklen »ἀλλ'

sätzen mit ὤν und ὄντες bei Johannes sehr häufig. Paraphrasiert lauten die Verse nun also: »Die ganze Welt liegt in (der Macht) des Bösen; aber wir wissen, daß der Sohn Gottes gekommen ist und uns ein (lebendiges) Verständnis gegeben hat, daß wir (nun) den Wahrhaftigen (im Gegensatz zu den Götzen, die der Böse aufgerichtet hat) erkennen. Und wir sind in dem Wahrhaftigen — indem wir in seinem Sohne Jesus Christus sind —; Er ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben! Kinder, hütet euch vor den Götzen!« Der Satz: »Er ist der wahrhaftige Gott« ist nach dem Vorangegangenen doch keine Tautologie — erstlich nicht, weil nun erst der Begriff »Gott« hervortritt, sodann nicht, weil der mit ὁ ἀληθινὸς θεός verschmolzene Ausdruck »ζωὴ αἰώνιος« (man beachte das Fehlen des Artikels vor »ζωή«) einen neuen, besonders wichtigen Zug hinzufügt. — Die LA. der Vulgata: »et simus in vero filio eius« (ohne Jesus Christus) scheint auf Korrektur zu beruhen.

[1] Die Auslegung zu I 5, 1 (πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰηcοῦς ἐcτὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ), ὁ γεγεννημένος sei Christus, scheitert an dem folgenden Verse (ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ) und wird m. W. von keinem modernen Ausleger mehr vertreten. — Das Wort Jesu vor Pilatus (18, 37: ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ) gehört nicht hierher, weil es von Gottessohnschaft nichts enthält; es sagt nur: »Meine Geburt und meine Erscheinung in der Welt [Zeitpunkt des öffentlichen Auftretens] hat den Zweck usw.« — Wie es mit der Stelle 1, 13 steht, darüber s. unten.

[2] Vorher gehen die Worte: Ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐcτίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει. εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου.

ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν«. steht die Begründung: »Weil der Same Gottes in ihm bleibt«. Diese Begründung ist schlagend und klar: das Prinzip, welches das Gotteskind zu dem gemacht hat, was es ist, bleibt fortwirkend in ihm, und deshalb kann es nicht sündigen. Hier (3, 9) findet sich also wirklich, was wir auch nach dem ganzen Zusammenhang 5, 18 f. für den Vers 18 erwarten mußten (s. o.), was aber der überlieferte Text nicht bietet, nämlich daß in »ἀλλ᾽ . . . τηρεῖ αὐτόν« Gott selbst (oder seine Kraft) das Subjekt sei. C. 3. 9 bestätigt also die starke Vermutung, daß der überlieferte Text verdorben sei und fordert zugleich dazu auf, für das unerträgliche ὁ γεννηθείς ein anderes Wort zu suchen, welches dem σπέρμα τοῦ θεοῦ entspricht.

Hier setzt die zweite Hilfe ein. Das gesuchte Wort findet sich in der Textüberlieferung wirklich — aber es ist bisher so mißachtet, daß die meisten Exegeten nicht einmal Notiz von ihm genommen haben. Im besten Fall sind sie über dasselbe als über eine Wunderlichkeit schnell hinweggegangen. Daß seine Bezeugung vor Sodens Ausgabe des N. T.s nur unvollkommen bekannt war, dient hier kaum zur Entschuldigung; denn das Wort besaß auch schon vorher einen höchst bedeutenden Zeugen.

Die Vulgata (ed. White, 1911) bietet ohne Variante: »Scimus quoniam omnis qui natus est ex deo non peccat: sed generatio dei conservat eum, et malignus non tangit eum.«

Hieronymus selbst bietet (c. Pelag. 1, 13), ohne anzugeben, daß ihm eine andere Lesart überhaupt bekannt ist, genau denselben Text und läßt ihn durch den Interlokutor Atticus nach c. 3, 9 interpretieren: Die »generatio« ist das »semen dei«.

Chromatius von Aquileja im 13. (14.) Traktat zu Matth. (Migne XX. col. 359) schreibt: »Qui natus est ex deo, peccatum non facit, quia nativitas dei custodit illum, et diabolus non tangit illum«[1] und führt sodann c. 3. 8 an.

Nach Soden bieten die zwei griechischen Minuskelcodd. 114. 116, die er zu seiner Gruppe I^{c1} rechnet, statt ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ vielmehr ἡ γέννησις ἐκ (om. 114) τοῦ θεοῦ[2].

[1] Chromatius hatte also eine ganz andere Übersetzung als Hieronymus, aber bezeugt genau denselben Grundtext mit Ausnahme der Variante »quia« für »sed«, die sich sachlich ohne weiteres erklärt.

[2] Über diese beiden Minuskelcodd. und die Gruppe I^{c1} mich aus Sodens Werk befriedigend zu orientieren, ist mir nicht gelungen. Nach Prolegg. S. 1743 bietet I^{c1} in der Apostelgeschichte Lesarten, die nur im Syr. oder nur im Lat. sich finden. Das ist wichtig. Wie sich die beiden Codd. untereinander verhalten, konnte ich nicht feststellen. Beide sind Parisini und stammen aus dem 11. bzw. 15. Jahrhundert. Soden selbst (S. 1855) hielt die Variante ἡ γέννησις für gar keiner Beachtung wert und leitete

Hiernach steht es fest, daß es eine alte Lesart ἡ γέννησις in unsrem Verse gibt, und da dies feststeht, kann nach dem Ausgeführten an ihrer Richtigkeit kein Zweifel bestehen: denn die beiden Sätze ἡ γέννησις ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν und τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ μένει decken sich vollkommen. Daß von der »Geburt« ein »bewahren« ausgesagt ist, ist zwar etwas hart, aber doch nicht so hart, daß man daran berechtigten Anstoß nehmen dürfte[1]. Für den Leser erklärt sich die Stelle um so leichter, als ihr der Satz τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ μένει vorangegangen war. Der aus Gott Geborene sündigt nicht, weil seine Geburt aus Gott ihn behütet — das ist der einfache Sinn der Stelle[2].

Aber wie ist die LA. ὁ γεννηθείς entstanden? Darüber bedarf es keiner Grübelei. ΓΕΝΝΗϹΙϹ und ΓΕΝΝΗΘΙϹ stehen sich so nahe, daß man keinen Grund hat, nach sachlichen Erwägungen zu suchen, die eine absichtliche Korrektur von γέννησις nahegelegt hätten. Warum sollte man auch sachlich an dem Gedanken Anstoß genommen haben, daß die Geburt aus Gott den Gläubigen behütet? Daß aber die Härte des Ausdrucks eine absichtliche Korrektur verschuldet hat, ist auch sehr unwahrscheinlich. Nein — das Exemplar des Briefes, aus welchem fast alle unsere Briefe geflossen sind, hat ΓΕΝΝΗϹΙϹ nicht erkannt, γεννηθείς dafür gelesen[3] und nun natürlich auch den Artikel korrigiert.

sie, was mir völlig unverständlich ist, aus einer Akkomodation an Matth. 1, 18 ab. Aber die Annahme solcher »Konformationen« ist leider bei ihm sehr häufig. Daß auch die Vulgata die LA. ἡ γέννησις bietet, wird bei der Erwägung der LA. in den Prolegg. überhaupt nicht erwähnt. Aus Gregory, Textkritik des N. T.s I. S. 274 ist zu lernen, daß der Cod. 114 (saec. XI) »Lesarten ungewöhnlicher Art« enthält und daß der Cod. 116 (»mit Lesarten am Rande«) von Georgius Hermonymus geschrieben ist. Leider ist es jetzt unmöglich, nähere Aufschlüsse über die beiden Codd. aus Paris zu erhalten; denn selbst »neutrale« Gelehrte werden auf der Nationalbibliothek nicht zugelassen, wenn sie für einen deutschen Gelehrten Nachforschungen anstellen wollen. — Bei Cyprian und Tertullian wird leider unser Vers nicht zitiert, d. h. der letztere zitiert die erste Hälfte desselben (De pudic. 19 extr.), bricht aber dann das Zitat ab. Auch in den Adumbr. des Clemens Alex. fehlt der Vers, während auf die beiden folgenden eingegangen wird.

[1] Daß die Geburt an Stelle dessen steht, was man durch die Geburt erhalten hat, wird sich wohl aus allen Kultursprachen belegen lassen. An eine immerwährende Geburt aus Gott ist natürlich nicht zu denken; denn dieser Gedanke liegt dem Johannes ganz fern. — Wie hier von der Geburt ein »bewahren« ausgesagt ist, so in c. 2, 27 von der Salbung, welche die Gläubigen erhalten haben, ein »lehren« (τὸ αὐτοῦ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων).

[2] Die Stelle ist auch geeignet, die religionsgeschichtlichen Vergleichungen zu säubern, die man zu dem σπέρμα τοῦ θεοῦ hinzugebracht hat. Dieses σπέρμα besagt nichts mehr und nichts »Gnostischeres« als die Geburt aus Gott, ein Bild, das von der A. T.lichen Überlieferung her genügend bekannt war. Anders mag es mit dem χρῖσμα (c. 2, 20, 27) stehen.

[3] Zu dieser Verlesung mag beigetragen haben, daß der Leser neben und gegenüber dem folgenden »ὁ πονηρός« ein persönliches Subjekt erwartete.

Was sich so ergab, war kein Unsinn, sondern ein dunkler, aber doch erträglicher Text, dessen Fehlerhaftigkeit nicht ohne weiteres deutlich war. Freilich begann sofort das Raten, wie die uralte Variante ἑαυτόν beweist.

Erst dem exemplarischen Sammeleifer Sodens verdanken wir es, daß uns jetzt wenigstens zwei Zeugen des Originaltextes vorgeführt sind, die an dieser Stelle die richtige Lesart enthalten. Solche kostbare neue Entdeckungen enthält Sodens Werk noch manche, ja in ihnen besteht eine Hauptstärke desselben. Leider hat er sie in ihm mehr versteckt als ans Licht gestellt, so daß man sie aufs neue aufsuchen muß. Für die Geschichte des Textes aber ergibt sich hier wiederum — worauf ich schon wiederholt hingewiesen habe[1] und was sich auch noch im folgenden bewähren wird —, wie außerordentlich wichtig die lateinische Überlieferung des N. T.s ist[2] und wie sehr es geboten ist, ihr ein stärkeres Gewicht zu geben, als gewöhnlich geschieht.

2.

Joh. 1, 11—14: Εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν [scil. ὁ λόγος], καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. [12] ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, [13] οἳ | ὃς? om.? | οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν [ἐγεννήθη?]. [14] καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, κτλ.

Es liegt mir im folgenden lediglich an der Erkenntnis des richtigen Texts und an der Erklärung des 13. Verses; aber diese sind in hohem Maße von dem richtigen Verständnis des Kontextes abhängig.

Die Ausleger scheiden sich auch hier wieder in zwei Gruppen. Die große Mehrzahl (unter ihnen Holtzmann, Heitmüller, Soden, B. Weiss, Weizsäcker, früher auch Zahn) liest οἳ . . . . . ἐγεννήθησαν, bezieht den Ausdruck auf τοῖς πιστεύουσιν oder auf τέκνα und sieht in ihm also eine weitere Charakteristik derer, die den Logos aufgenommen haben. Die Minorität (Blass, Loisy, Resch, Zahn u. a.) liest ἐγεννήθη (mit oder ohne den Artikel ὃς) und bezieht die Aussage auf Christus.

Die Kontroverse ist uralt; denn schon Tertullian hat sie gegen die Valentinianer geführt. In seinem Traktat De carne Christi schreibt er (c. 19): »Quid est ergo, Non ex sanguine, nec ex voluntate carnis nec ex voluntate viri, sed ex deo natus est? Hoc quidem capitulo ego potius utar, cum adulteratores eius obduxero. Sic enim scriptum

---

[1] Siehe Sitzungsber. 1895 S. 491 ff.; 1900 S. 538 ff.; 1901 S. 251 ff., 255 ff., 261 ff.

[2] Richtiger: die lateinische Überlieferung und die Arbeit des Hieronymus an ihr.

esse contendunt: ,Non ex sanguine nec ex carnis voluntate nec ex viri, sed ex deo nati sunt', quasi supra dictos credentes in nomine eius designet, ut ostendat esse semen illud arcanum electorum et spiritalium, quod sibi imbuunt. Quomodo autem ita erit, cum omnes, qui credunt in nomine domini, pro communi lege generis humani ex sanguine et ex carnis et ex viri voluntate nascantur, etiam Valentinus ipse? adeo singulariter, ut de domino, scriptum est: ,Et [lege ,sed'] ex deo natus est'[1].«

Tertullian erklärt hier also die LA. ἐγεννήθησαν für eine valentinianische Fälschung. Das braucht sie nicht zu sein, auch wenn sie unrichtig ist: denn Tertullian hat auch manche LA. Marcions für eine Fälschung dieses Häretikers erklärt, von der wir feststellen können, daß sie ihm überliefert war. Unbefangen angesehen steht es vielmehr so, daß das älteste Zeugnis, welches wir für den Text unsrer Stelle besitzen, ἐγεννήθησαν bietet, daß aber schon um das Jahr 200 auch die LA. ἐγεννήθη vorhanden war und Tertullian aus den afrikanischen Exemplaren der griechischen Evv. der Kirche nur diese kennt. Hierbei ist noch einer Einzelheit zu gedenken. Tertullian selbst zitiert den Vers ohne das Relativum (»qui«) und läßt ihn auch die Valentinianer so zitieren. Da nun im Cod. D* und im Vercellensis (Lat.) das Relativum wirklich fehlt[2], so schließt Blass[3], daß Tertullian es nicht gelesen hat, und Zahn[4] geht noch einen Schritt weiter und behauptet, auch die Valentinianer könnten es nicht gelesen haben; denn Tertullian hätte sie einer zweiten Textfälschung beschuldigen müssen, wenn er das »qui« bei ihnen gefunden hätte. Allein das letztere ist sicher unrichtig — denn für die Kontroverse, um die es sich handelte, war das Relativum eine Kleinigkeit, auf die Tertullian nicht zu achten brauchte —; aber auch das läßt sich nicht beweisen, daß Tertullian selbst das »qui« nicht gelesen hat; denn er könnte es sehr wohl bei seiner Wiedergabe des Textes übergangen haben. Somit darf hier nicht mehr gesagt werden, als daß Tertullian das »qui« vielleicht nicht gelesen hat[5].

[1] Cf. c. 24: »Et ,Non ex sanguine neque ex carnis et viri voluntate, sed ex deo natus est'. Hebioni respondit.«

[2] Soden in seiner Ausgabe bemerkt, das Relativum fehle außer im Vercell. in $I^{\alpha\delta 5*}$. Das Siglum δ5* bedeutet bei ihm den Cod. D*. Leider ist es mir nicht gelungen, aus seiner Ausgabe (S. 1276 ff. 1305 ff.) festzustellen, ob noch andere Codd. aus der Gruppe I^{α}, die Soden sehr hoch einschätzt, das Relativum nicht bieten.

[3] »Evangelium sec. Johannem« (1902) S. XII. S. 2.

[4] Kommentar zu Johannes, sehr ausführlicher Exkurs über die Textüberlieferung unseres Verses S. 700–703.

[5] Etwas verstärkt wird diese Möglichkeit durch die Beobachtung, daß Cyprian in seinem Zitat bei v. 12 abbricht und v. 13 nicht hinzunimmt. Zahn beruft sich auch auf das Abbrechen des Zitats in Tert., de orat. 2; aber hier sind auch schon die Worte τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ nicht wiedergegeben.

Was nun die übrige Textüberlieferung betrifft, so ist meines Wissens ein Streit über die Lesart in der alten Kirche seit der Kontroverse zwischen Tertullian und den Valentinianern nicht wieder geführt worden. So gut wie die ganze morgenländisch-griechische Kirche, ferner ein Teil der abendländischen Texte (unter ihnen die Vulgata) sowie die orientalischen Versionen bieten οἳ .... ἐγεννήθησαν[1]; dagegen hat ὃς .... ἐγεννήθη neben Tertullian drei gewichtige Zeugen an Methodius (de resurr. 26: τὸ τοῦ Χριστοῦ σῶμα οὐκ ἦν ἐκ θελήματος ἀνδρός)[2], dem ausgezeichneten Veronensis Lat. und an Irenäus[3] (viermal in III, 16. 19. 21, V, 1). Auch spätere Abendländer lassen sich hier noch anführen: aber die Zeugnisse sind spärlich. Ambrosius und Augustin folgen diesem Text, aber Augustin bietet an andern Stellen den Textus receptus[4].

Dürfte man die Entscheidung nach der Zahl der Zeugen treffen, so wäre es um die Lesart ὃς .... ἐγεννήθη geschehen. Aber ein Text, den Irenäus, Tertullian und der Veronensis bieten, der also bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts herauf verfolgt werden kann, darf nur durch sachliche Erwägungen beseitigt werden bzw. durch den Nachweis, daß die so glänzend von Valentin an bezeugte LA. οἳ ... ἐγεννηθήσαν auch vom Zusammenhang des Textes gefordert wird und keinen Einwurf zuläßt. Wie steht es mit ihr? Bevor man diese Frage aufwirft, ist festzustellen, was der Vers an sich besagt, einerlei ob man ihn pluralisch

[1] Ziemlich verbreitet und stark bezeugt (auch durch AB*) ist die LA. ἐγενήθησαν (s. Sodens Apparat): vielleicht ist sie richtig.

[2] Doch ist die Möglichkeit nicht ganz von der Hand zu weisen, daß Methodius, der sich gleich darauf an Luc. 1, 35 erinnert, willkürlich Joh. 1, 13 herbeigezogen hat, ohne daß der ihm vorliegende Text ὃς .... ἐγεννηθη bot.

[3] Resch (Texte und Unters. X, 3. S. 57 f.) und Zahn ziehen auch Hippol., Philos. VI, 9 herbei (ὅτι Χριστὸς οὐκ ἦν Σίμων ὁ ἑστώς, στάς, στησόμενος, ἀλλ᾽ ἄνθρωπος ἦν ἐκ σπέρματος, γέννημα γυναικός, ἐξ αἱμάτων καὶ ἐπιθυμίας σαρκικῆς καθάπερ καὶ οἱ λοιποὶ γεγεννημένος: aber mit gutem Grund hat Wendland in seiner Ausgabe die Abhängigkeit von Joh. 1, 13 bezweifelt. Aber selbst wenn sie bestände, gilt dasselbe, was soeben zu Methodius bemerkt worden ist: der aus Joh. 1, 13 entlehnte Ausdruck kann willkürlich auf Christus gedeutet sein. Diese Möglichkeit ist hier ungleich stärker als an der Methodiusstelle.

[4] Resch, Blass und Zahn (»wahrscheinlich«) ziehen noch Justin als Zeugen herbei; aber Resch, der sich mit der einen Stelle (Dial. 63) nicht begnügen wollte (an der allein die Möglichkeit hängt, Justin habe ὃς .... ἐγεννήθη gelesen), sondern eine ganze Anzahl von Stellen glaubte beibringen zu können, hat eben durch diese Zusammenstellung bewiesen, daß Justin hier aus dem Spiel bleiben muß. Es läßt sich nämlich nicht einmal sicherstellen, daß er überhaupt an Joh. 1, 13 gedacht hat bzw. von dieser Stelle geleitet ist. Die Zeugenreihe lautet:

(1) Apol. I, 32: οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος, ἀλλ᾽ ἐκ θείας δυνάμεως,

(2) Dial. 54: οὐκ ἐξ ἀνθρώπου σπέρματος, ἀλλ᾽ ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως,

(3) Dial. 76: τὸ γὰρ ὡς υἱὸν ἀνθρώπου εἰπεῖν, φαινόμενον μὲν καὶ γενόμενον ἄνθρωπον μηνύει, οὐκ ἐξ ἀνθρωπίνου δὲ σπέρματος ὑπάρχοντα δηλοῖ,

oder singularisch faßt. Zunächst scheint es deutlich zu sein, daß der Vers polemisch ist, ja daß ein eifriger polemischer Geist ihn durchwaltet. Der, der ihn geschrieben hat, sieht Gegner vor sich, die das bestritten haben, was er behauptet und was er niemals preisgeben will. Aber ist dieser Eindruck vielleicht doch unrichtig, und man hat nur eine triumphierend-rhetorische Aussage anzunehmen? Möglich ist das, aber wahrscheinlich ist es nicht, und es wird völlig unwahrscheinlich, wenn der Verfasser in einer Zeit schrieb, in der der Glaube an die übernatürliche Entstehung Christi schon weit verbreitet war; denn welcher Christ konnte in dieser Zeit von einer Geburt οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ hören, ohne an die wunderbare Erzeugung Christi zu denken? Aber, so wendet man ein (s. Loisy, Holtzmann), an diese zu denken liegt hier ganz ferne, da der Satz für den Geborenen (die Geborenen), der hier ins Auge gefaßt ist, jede menschliche Aktion ausschließt. »Das, was der Evangelist hier im Auge hat, ist nicht nur ohne Zutun des ἀνήρ, sondern mit Ausschluß überhaupt jeder menschlichen Mitwirkung ins Leben getreten.« Indessen ist doch sehr zu bezweifeln, ob diese Auslegung nicht zu weit geht. Der Verfasser hat hier lediglich den prinzipiellen Faktor der Zeugung und Geburt vor Augen. In diesem Sinne sind die drei Negationen zu verstehen: der Geborene (die Geborenen) hat das ihn kausierende Prinzip nicht an dem Blut[1], auch nicht an dem psychisch-physischen Geschlechtstrieb, auch nicht

(4) Dial. 61: ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγενῆσθαι.

(5) Dial. 76: ὅτι αἷμα μὲν ἔχειν αὐτὸν προεμήνυεν, ἀλλ' οὐκ ἐξ ἀνθρώπων, ὃν τρόπον τὸ τῆς ἀμπέλου αἷμα οὐκ ἄνθρωπος ἐγέννησεν, ἀλλ' ὁ θεός.

(6) Dial. 63: ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγενημένου, ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ.

(7) Apol. I, 22: ἰδίως παρὰ τὴν κοινὴν γένεσιν γεγενῆσθαι αὐτὸν ἐκ θεοῦ λέγομεν λόγον θεοῦ.

Nur bei dem 6. Satze kann die Abhängigkeit von Johannes in Frage kommen; aber die anderen Sätze (s. vor allem Satz 4) machen es sehr wahrscheinlich, daß »θέλημα« eine zufällige Übereinstimmung mit Johannes ist. Übrigens ist die Stellenreihe aus Justin keineswegs erschöpfend (s. z. B. Apol. I, 63: διὰ θελήματος θεοῦ ἄνθρωπος γενόμενος). Überall sieht man aber nur, daß Justin, der die Jungfrauengeburt (nach dem synoptischen Text) kennt und dutzendemal heranzieht, notwendigerweise und ungesucht mit dem Wortlaut eines Textes zusammentreffen mußte, der, wie man ihn auch genauer fassen und deuten mag, die natürliche Geburt ablehnt. Ja, man kann sich umgekehrt nur wundern, daß Justin niemals auf ein οὐδέ ..... οὐδέ noch auf θέλημα ἀνδρός selbständig geraten ist.

[1] Mit Holtzmann u. a. (gegen Baldensperger, Zahn u. a.) ist bei dem Pl. αἵματα nicht an die Vermischung der beiden Geschlechter, sondern an den Stoff als Inbegriff seiner Bestandteile zu denken. Im andern Fall wäre der Ausdruck sehr undeutlich, und man begreift nicht, warum der Verfasser nicht ἐκ συνουσίας oder ähnlich geschrieben hat. — Die Variante αἵματος, die sich findet, hat kein Interesse.

an dem Erzeugungswillen des Mannes, sondern an Gott[1]. Eben das letzte Glied zeigt, daß der Verf. an nichts anderes denkt als an den grundlegenden Moment der Zeugung. An dieser Einsicht darf man sich durch das ΓΕΝΝÂΝ nicht irremachen lassen: das Wort steht hier wie Matth. 1, 2ff. In dem zeugenden Faktor war nur Gott und nichts Menschliches: darüber hinaus sagt der Vers nichts. Oder doch — er sagt wohl noch etwas: nur von einem, der Blut hat, kann man verneinen, daß er aus Blut stammt, hat er überhaupt kein Blut, so ist solche Verneinung sinnlos. Stünde in unserm Text nur, daß das Produkt nicht aus dem Geschlechtstrieb und auch nicht aus dem Erzeugungswillen des Mannes stammt, so wäre es möglich, dem Verf. eine pure doketische Auffassung beizulegen. Da er aber ausdrücklich ablehnt, daß es aus Blut stammt, so ist es wahrscheinlich, daß er dem, von welchem er redet, (Fleisch und) Blut beigelegt hat.

Man darf also nicht mit Loisy und Holtzmann behaupten, hier könne gar keine Erinnerung an die wunderbare Geburt Jesu auftauchen, weil bei den Gezeugten (dem Gezeugten) nach dem Wortlaut des Verses alles Menschliche ausgeschlossen sei, was bei Jesus doch nicht zuträfe. Da vielmehr lediglich von dem kausierenden Faktor hier die Rede ist, so mußte man sich sehr wohl an diese Geburt erinnert sehen, wenn man sonst von ihr gehört hatte. Aber darüber hinaus: eine polemische Beziehung und nicht eine bloß emphatische Aussage ist der Art der Negationen wegen überwiegend wahrscheinlich, wenn sie auch nicht völlig sichergestellt werden kann.

Ist nun der text. recept. οἵ . . . . ἐγεννήθησαν im Zusammenhang des Ganzen verständlich? Mehrere nicht geringe Schwierigkeiten treten uns entgegen, die die Bejahung dieser Frage nicht wohl zulassen. Die vorhergehenden Verse 11 und 12 können nicht mißverstanden werden[2]: Der Logos hat bei den ἴδιοι im allgemeinen keine Aufnahme gefunden: aber einige — ob viele oder wenige, bleibt unentschieden — nehmen ihn auf, und diesen erteilte er die Vollmacht, Gottes Kinder zu werden. In einem nachträglichen appositionellen Zusatz werden dann noch die Aufnehmenden als solche bezeichnet, die »an seinen Namen glauben[3]«.

[1] Bei Scotus Erigena steht die ganz singuläre Angabe Hom. in Prolog. Joh., Migne T. 122, Col. 295: »In antiquis Graecorum exemplaribus solummodo scribitur: ‚Qui non ex sanguinibus, sed ex deo nati sunt'.« Man weiß nicht, wo Scotus diese Angabe aufgelesen hat. Daß sie letztlich auf Hieronymus bzw. auf Origenes zurückführt, ist nicht unmöglich. In den großen kritischen Ausgaben des N. T.s wird sie nicht berücksichtigt.

[2] D. h. nach ihrem grammatischen Verständnis, der näheren sachlichen Erkenntnis bieten sie Schwierigkeiten (»Es liegt etwas Geheimnisvolles über ihnen« Heitmüller).

[3] Es heißt nicht πιστεύσασιν, sondern πιστεύουσιν, aber deshalb und im Hinblick auf τὸ ὄνομα mit Zahn einfach »die z. Z. des Evangelisten bestehende Gemeinde der Bekenner Jesu« einzusetzen, geht doch nicht an. Um einzelne handelt es sich.

d. h. die im Glauben an ihn, wie er sich geoffenbart hat, stehen[1]. Nun aber folgt noch ein weiterer Zusatz. Hier fällt (1) auf, daß in dem sonst knapp gehaltenen Prolog der Verf. so ausführlich ist; (2) ist die Anknüpfung unsicher: soll οἵ an πιστεύουσιν anschließen oder an τέκνα? (3) macht der Aorist ἐγεννήθησαν große Schwierigkeit; (4) bleibt die Polemik dunkel; (5) befremdet die Anknüpfung des folgenden Satzes mit καί (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο); denn sie setzt voraus, daß auch unmittelbar vorher vom Logos die Rede war; (6) endlich entsteht zwischen den aus Gott Geborenen in v. 13 und dem μονογενὴς παρὰ πατρός in v. 14 eine eigentümliche Schwierigkeit.

Ad 1. Schon die bloße Tatsache, daß οἱ λαβόντες, nachdem bereits gesagt war, was sie erhalten haben, und nachdem sie — nachträglich — als οἱ πιστεύοντες näher charakterisiert waren, den Verfasser noch weiter beschäftigen, befremdet. In dem ganzen Prolog findet sich sonst keine Weitläufigkeit; hier liegt sie vor, und zwar nicht in bezug auf die Hauptperson, den Logos, sondern in bezug auf Nebenpersonen.

Ad 2. Die Anknüpfung ist unsicher und ungeschickt: bezieht sich das οἵ auf die πιστεύοντες — und diese Annahme ist eigentlich unvermeidlich —, so entsteht der Widerspruch, daß das, was im vorigen Satz als Gabe erscheint (die Vollmacht der Gotteskindschaft), in diesem als bereits vollzogenes Erlebnis und somit als Charakteristik der Gläubigen dargestellt wird. Bezieht man οἵ über τοῖς πιστεύουσιν hinweg auf τέκνα θεοῦ — so nicht wenige Ausleger —, so muß man die bedeutende Schwierigkeit in den Kauf nehmen, daß über eine Apposition hinweg ein prädikativer Ausdruck näher erklärt wird[2]. Man hat daher sogar daran gedacht, die Worte τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ zu streichen[3].

Ad 3. Aber wenn man sich auch diese Schwierigkeit gefallen läßt, so bietet der Aorist ἐγεννήθησαν einen weiteren Anstoß. Man erwartet entweder das Präsens oder das Perfektum: der Aorist ist hier augenscheinlich am wenigsten am Platze; denn erscheint der Satz nicht nahezu sinnlos: »Er gab ihnen Vollmacht, Gottes Kinder zu werden, die da nicht aus Blut, sondern aus Gott geboren wurden«?

---

[1] So im Evangelium nur noch 2, 23: ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Im Brief (3, 23) steht πιστεύειν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ, sonst (5, 13) εἰς τ. ὄνομα.

[2] Noch weiter zurück geht Heitmüller: er läßt οἵ von οἱ λαβόντες abhängen und erklärt, diese würden doppelt charakterisiert, subjektiv durch eine eigene Tat (durch ihren Glauben), objektiv durch ein Erlebnis (sie wurden durch Gott). Allein von der syntaktischen Schwierigkeit abgesehen, ist es doch unerträglich, daß die durch Gott Geborenen Vollmacht erhalten, Gottes Kinder zu werden.

[3] Das geht aber nicht an; denn diese Worte haben in I. Joh. 5, 13 formell und materiell die genaueste Parallele: ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

Ad 4. Läßt man sich auch das alles gefallen — wie erklärt sich der polemische Ton? Wer behauptet denn, daß Gotteskinder aus der natürlichen Geburt entstehen, und wer bestreitet, daß sie aus Gott geboren werden? Bedarf dieser einfache Gedanke einer erregten Verteidigung[1]? Daß es sich aber hier nicht um eine solche, sondern nur um eine breite, freudige Anerkennung handeln soll, ist recht unwahrscheinlich.

Ad 5. Wenn in v. 13 von den gläubigen Gotteskindern und nicht vom Logos die Rede ist, so befremdet es, daß in v. 14 trotz des Subjektwechsels mit »καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο« fortgefahren wird. »Raro consensu — ceteroquin nihil sit instabilius atque incertius quam coniunctiones apud Johannem — per καὶ coniunctionem adiungitur ad v. 13 versus 14; unde manifestum fit etiam in v. 13 de unico vero filio dei neque de multis filiis scriptorem locutum esse[2].«

Ad 6. Hier liegt wohl der größte sachliche Anstoß: wenn schon in v. 13 von solchen die Rede sein soll, die den Grund ihres Wesens aus Gott haben, also Gottgezeugte sind, so wird der Eindruck des folgenden kapitalen Satzes, daß der Logos Fleisch geworden sei und nun als Μονογενὴς παρὰ πατρός erscheint, außerordentlich geschwächt, ja es tritt eine Verwirrung ein, aus der man sich nur durch langes Nachdenken einigermaßen zu befreien vermag und die zu beseitigen der Verfasser nichts getan hat. So ungeschickt wie möglich wäre er verfahren, wenn er der doch beabsichtigten Größe und Wucht des 14. Verses die vielen aus Gott Geborenen vorangestellt und den »Μονογενής« durch die οἱ ἐκ θεοῦ γεννηθέντες zu einem Problem gemacht hätte!

Aus allen diesen Gründen wird man urteilen müssen, daß die LA. οἳ . . . . ἐγεννήθησαν nicht zu Recht bestehen kann.

Also ist die LA. ὃς . . . . ἐγεννήθη die richtige? So scheint es: selbst Holtzmann, der sie verwirft, erklärt: »Sie hebt über die Schwie-

[1] Dieser einfache Gedanke — aber in Wahrheit liegt hier sogar eine Tautologie vor (»Gotteskinder werden aus Gott geboren«), die kaum durch die hinzugesetzte Negation erträglich erscheint. Schon vor mehr als sechzig Jahren hatte Hilgenfeld in seinem Werk über die Evangelien diese Tautologie erkannt und den Exegeten mit Recht vorgerückt. Der Ausweg, den er vorschlägt, ist freilich ungangbar. Er erkennt hier unter starker Betonung des Tempus in ἐγεννήθησαν einen gnostischen Gedanken: Kinder Gottes werden durch den Logos diejenigen, die kraft ihrer Konstitution aus Gott bereits zum Semen electum gehören. So haben wohl schon die Valentinianer die Stelle interpretiert; aber daß diese Auslegung unmöglich ist, braucht wohl nicht erst nachgewiesen zu werden. Leider fehlt im Origenes-Kommentar das Buch, welches die Erklärung unserer Verse enthielt, und deshalb kennen wir auch nicht die Exegese des Heracleon an dieser Stelle.

[2] Blass, a. a. O. S. XII. Man beachte, daß in den Versen 1. 3—13 sich ein solches καί nirgends findet, die Sätze sich vielmehr asyndetisch folgen, obgleich das Subjekt dasselbe ist.

rigkeit der Verbindung von οἵ, ebenso über die beanstandete Tatsache, daß von den τέκνα vor dem υἱός geredet würde, hinweg und paßt in den Zusammenhang.« Allein es erheben sich hier andere Schwierigkeiten, die sich m. E. nicht beseitigen lassen. Schon das ist auffallend, daß an das unbedeutende αὐτοῦ in dem appositionellen Satze: τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, ein längerer Satz angeknüpft und eine weitere Charakteristik des Logos gegeben wird, während man eine solche — einerlei wie sie lautet — an dieser Stelle schlechterdings nicht erwartet. Weiter aber: so wie sie lautet, ist sie hier unerträglich. Entweder nämlich bezieht sie sich auf das Verhältnis des Logos zu Gott unabhängig von der Fleischwerdung, oder auf den Moment der Fleischwerdung. Soll sie sich auf diese beziehen, so nimmt sie einfach den 14. Vers vorweg, während seine Aussage doch nach Form und Inhalt als neue gewaltige Tatsache eingeführt ist: soll sie sich auf jenes beziehen, so ist von dem ewigen und grundlegenden Verhältnis des Logos zu Gott in v. 1 u. 2 die Rede gewesen, und es ist undenkbar, daß der Verf. jetzt wieder zu diesem Verhältnis zurückkehrt. Dazu kommt ferner, daß der Verf. niemals — weder in dem Evangelium noch in dem Brief — das ewige Verhältnis des Sohnes zum Vater als Zeugung des Sohnes darstellt[1]. Das haben erst die griechischen Apologeten getan. Johannes beschränkt sich auf das »ἐν ἀρχῇ« und auf das »πρὸς τὸν θεόν«. Aber auch deshalb ist bei ἐγεννήθη die Beziehung auf den präexistenten Logos vollständig ausgeschlossen, weil es absurd wäre, ausdrücklich zu konstatieren, er sei nicht ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς κτλ. gezeugt. Also ist es sicher, daß, wenn ἐγεννήθη zu lesen ist, die Zeugung ins Fleisch gemeint ist, und hier hat ja auch die Polemik gegen die These, sie sei ἐξ αἱμάτων κτλ. gewesen, ihr gutes Recht. Aber nun gilt, daß auch die Zeugung ins Fleisch an dieser Stelle nicht behandelt sein kann — nicht weil die Art der Behandlung unjohanneisch ist[2], sondern weil der 14. Vers das nicht gestattet; denn die hier einsetzende Aussage gibt sich als eine ganz unvorbereitete, schließt also aus, daß schon im vorangegangenen Satze gesagt war, der, an dessen Name der Gläubige glaubt, sei in seiner menschlichen Erscheinung nicht aus Blut und menschlichem Willen, sondern aus Gott gezeugt[3].

---

[1] Siehe die vorangehenden Ausführungen zu I. Joh. 5, 18.

[2] Zahlreiche Ausleger, unter ihnen Holtzmann, behaupten zwar, daß die johanneische Darstellung im Evangelium die Geburt aus der Jungfrau ausschließe: aber ihre Gründe sind außerordentlich schwach. Man darf nicht mehr behaupten, als daß sich dieser Glaube bei Johannes nicht ausgesprochen findet, falls er nicht in unsrem Vers gegeben ist.

[3] Dieses Argument gilt ebenso, wenn man mit Blass und Zahn das Relativum ganz streicht und den v. 13 ohne jede Verbindung mit dem vorhergehenden läßt. Das

Es hat sich somit ergeben, daß der 13. Vers in diesen Zusammenhang nicht gehört, mag man nun οἳ.... ἐγεννήθησαν oder ὃς.... ἐγεννήθη lesen. Was folgt hieraus? Mindestens das, daß er von hier zu entfernen ist. In welchem Sinne er unecht ist, das ist eine andere Frage. Der Vers macht keinen unjohanneischen Eindruck, vielmehr erscheint er ganz johanneisch. Der Hauptbegriff ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι ist johanneisch, ebenso θέλημα (s. 4, 34; 5, 30; 6, 38 ff.; 7, 17; 9, 31; I. Joh. 2, 17; 5, 14) und die Konstruktion οὐκ ... οὐδέ ... οὐδέ findet sich schon c. 1, 25 wieder[1]; der Gedanke aber der Jungfrauengeburt ist allerdings nur hier ausgesprochen, aber streitet mit keinem Verse des Evangeliums. Dann aber bleibt nur eine Annahme übrig: Der Vers muß sehr frühe, d. h. noch »im johanneischen Kreise«, an den Rand des Textes geschrieben worden sein, und zwar zu dem Satze καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, sei es um die Konformität mit der Geburtsgeschichte bei Matthäus und Lukas herzustellen, sei es um den so kurzen Ausdruck σὰρξ ἐγένετο zu erläutern[2], sei es aus beiden Gründen. Der Ausdruck ließ ja die Frage, wie der Logos Fleisch geworden sei, die so dringlich schien, ganz unbeantwortet und verlangte geradezu eine nähere Ausführung. Nun sah der Text so aus:

	Ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ· καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν κτλ.
οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδε ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδε ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγε[ν]νήθη	

Daß bei zwei sehr alten Zeugen und vielleicht auch bei Tertullian jede relativische Anknüpfung des Satzes fehlt (s. o.), wird nun bedeutungsvoll. Als man den am Rande stehenden und zu ὁ λόγος gehörigen Satz nun in den Text aufnehmen wollte, blieb nichts übrig, als ihn nach dem αὐτοῦ einzuschalten; denn die folgenden Worte ließen grammatisch überhaupt keine Einschaltung zu. Die einen stellten ihn ohne Relativum dorthin, die anderen

scheint zwar die Analogie mit v. 3. 4. 9. 10. 11 für sich zu haben; aber genau besehen, liegen hier die Verhältnisse doch anders. Ferner, wenn der zweite Hauptabschnitt in bezug auf die Aussagen über den Logos schon mit v. 13 beginnen soll, durfte es nicht .... ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο heißen, sondern ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη ὁ λόγος καὶ σὰρξ ἐγένετο.

[1] Εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ χριστὸς οὐδὲ Ἠλείας οὐδὲ ὁ προφήτης.

[2] Hält man die gut, aber nicht stark bezeugte, im überlieferten Zusammenhang schwierigere LA. »ἐγενήθη« für die ursprüngliche, so hat man den Vorteil, daß sie sich trefflich zu »ἐγένετο« fügt, wenn der Satz ursprünglich zu »ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο« gestellt war. Zu diesem ἐγενήθη (nicht ἐγεννήθη) vgl. z. B. das Bekenntnis von Sardica: μηδὲ υἱὸν χωρὶς πατρὸς γεγενῆσθαι μηδὲ εἶναι δύνασθαι.

fügten ein ὃς ein[1], und die dritten glaubten den Satz pluralisch verstehen zu müssen und schalteten οἵ ein, indem sie das mit Abkürzung geschriebene ἐγεννήθη als ἐγεννήθησαν lasen. Richtig urteilten sie, daß vor der Aussage »ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο« ein vom Logos ausgesagtes »ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη« nicht erträglich sei. So erklärt sich die Textgeschichte aufs beste, und man hat nicht nötig, mit Tertullian dogmatische Tendenzen und eine absichtliche Korrektur anzunehmen, die sich hier nicht nahelegen.

Das johanneische Evangelium ist geistig und stilistisch ein wesentlich einheitliches Werk: diesem Haupteindruck kann kein Unbefangener widerstehen. Aber es ist schriftstellerisch nicht einheitlich. Im Aufriß von Cap. 1—20 und in einigen Abschnitten gut disponiert und geordnet, zeigt es in anderen Einschübe, Redaktionen und Unfertigkeiten verschiedener Art[2]. Eine einmalige, vielleicht eine mehrmalige Bearbeitung und Erweiterung hat stattgefunden, und zwar noch in dem Kreise, aus dem es ursprünglich stammt. Die Schüler haben den Ton des Meisters festgehalten und kopiert, aber sie sind im Historischen[3] — weniger im Theologischen[4] — an einigen Stellen neuen Tendenzen gefolgt, die sich mit den ursprünglichen nicht immer

[1] Aus dem Zitate bei Irenäus läßt sich deutlich erkennen, wie er den 13. und 14. Vers faßte. Er zitiert sie, wie wenn sie lauteten: Οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Vgl. III. 16, 2: »Non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex voluntate dei verbum caro factum est.« Dagegen in III. 19, 2 findet sich das ἐγεννήθη (»is qui non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri natus est filius hominis«); ebenso III. 21, 5: »quoniam non ex voluntate viri erat qui nascebatur«. In V. 1, 3 zeigt Irenäus noch einmal, daß er ἐγεννήθη gelesen hat: »et propter hoc in fine non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex placito patris manus eius vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem dei.«

[2] Die größte Unfertigkeit liegt darin, daß der Verfasser die letzte Situation Jesu mit seinen Jüngern als Sammelbecken benutzt hat, um dort zahlreiche Reden verschiedener Art (z. T. mit willkürlicher Verknüpfung oder ohne jede Verknüpfung) unterzubringen.

[3] Besonders deutlich und sicher läßt sich die Bearbeitung in c. 20 (Erscheinungen des Auferstandenen) nachweisen, wo, wie ich mich schon seit langem überzeugt habe, v. 2—10 sekundär sind. Außerdem ist v. 9 (wo mit Cod. Sinait. 1. Hand und den besten Zeugen der Itala ᾔδει zu lesen ist) eine Randbemerkung, die nach v. 2 gehört, aber irrtümlich (wie 1, 13) nach v. 8 geraten ist. Auch »der Jünger, den der Herr liebte« bzw. »der andere Jünger« gehört nicht in den ursprünglichen Text (s. Schwartz und jüngst Soltau i. d. Stud. u. Krit. 1915. S. 371 ff., dem ich auch darin beistimme, daß c. 20, 3—10 und c. 21 zusammengehören).

[4] Wie streng einheitlich die theologisch-christologische Auffassung ist, habe ich in meinem Aufsatze »Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk« (Ztschr. f. Theol. u. Kirche, 2. Bd., 1892, S. 189 ff.) gezeigt. Das schließt nicht aus, daß an einigen wenigen Stellen Disparates hinzugefügt scheint.

vereinigen lassen[1]. In der Mehrzahl der Fälle haben sie den Text selbst bearbeitet: aber in anderen haben sie Randbemerkungen gemacht, die dann in den Text eingedrungen sind[2]. Zu ihnen gehört der 13. Vers des Prologs. Bekennt der Verfasser des Muratorischen Fragments — gewiß nicht ohne Beklemmung —, daß in den einzelnen Evangelienbüchern »varia principia« (»Anfänge«) in bezug auf die Geschichte Christi gelehrt würden, so ist man auf diese Verschiedenheiten schon lange vor ihm aufmerksam gewesen, und schon der textus receptus der Evangelien zeigt, daß man auf Abhilfe bedacht war: denn auch im Lukastexte war ursprünglich die Jungfräulichkeit der Maria nicht enthalten. Ebenso ist im Johannesev. das nackte »σὰρξ ἐγένετο« durch »οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ᾽ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη« sehr bald ergänzt worden. Diese Ergänzung hat, in den Text aufgenommen, an Irenäus, Tertullian und dem Veronensis ihre Zeugen: ihre weitere Geschichte liegt in den anderen Handschriften vor. Auch hier hat das Abendland das Ursprünglichere bewahrt.

3.

Joh. 1. 33. 34: Ἐφ᾽ ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ᾽ αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ· [34] κἀγὼ ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς [al.: ὁ ἐκλεκτὸς] τοῦ θεοῦ.

In diesem Stück aus einer Rede Johannes des Täufers bieten alle kritischen Ausgaben des Evangeliums, auch die von Sodens, »ὁ υἱός«,

[1] In dieser Erkenntnis weiß ich mich Wellhausen und Schwartz verpflichtet: aber in vielen Fällen scheinen sie mir, bald aus logischen, bald aus sachlichen Erwägungen, die Einheitlichkeit des Textes zu beanstanden, während sie noch gehalten werden kann. Der Elastizität eines Geistes, der augenscheinlich im Religiösen Idealist und Realist zugleich war und eine Geistesverfassung vorwegnahm, die uns im 3. Jahrhundert ganz geläufig ist, trauen sie zuwenig zu, und ihre Anforderungen an logische und stilistische Stringenz sind übertriebene.

[2] Sehr lehrreich ist es hier, die Geschichte der uralten Doppelglosse in c. 3. 6 zu vergleichen. Ihr, die durch das »ἐκ τοῦ θεοῦ ἐγεννήθη« so nahe mit unsrer Glosse verwandt ist, ist es aber nur halb gelungen, in den Text selbst einzudringen. Sie lautet: ὅτι ἐκ τῆς σαρκὸς ἐγεννήθη ..... ὅτι ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστιν, καὶ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐγεννήθη. Bezeichnet man diese drei Sätze mit I, II, III, so ist die Überlieferung, die Soden unrichtig und unvollständig wiedergegeben hat, folgende:

I. II. III: a syr^{cur} Tertull. Einige Vulgata-Codd.
I. II: e ff^{2} r z Ambros.
II. III: Nemesianus bei Cyprian.
II: syr^{sin} Speculum Augustini Hilar. Euseb. [?].
I: b l q*.
I. III: Cod. 161* (aber III in der Fassung: ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματός ἐστιν).

Ich kann hier nicht nachweisen, daß die kürzeren Sätze hier die jüngeren sind und daß die Glosse wie 1. 13 zwar nicht ursprünglich, aber »johanneisch« ist.

mit Ausnahme der von Blass, die »ὁ ἐκλεκτός« liest[1]. Ebenso folgen alle mir bekannten Exegeten jener Lesart, ausgenommen Zahn (in seiner Einl. in das N. T. II[3] S. 525 und in seinem Kommentar). Aber sowohl die handschriftliche Überlieferung als auch die sachliche Erwägung führt auf ὁ ἐκλεκτός.

Die Zeugenreihe für diese LA. ist nicht groß; aber es gibt wenige Stellen im N. T., an denen die geringe Zahl der Zeugen durch ihr Gewicht so ausgezeichnet erscheint wie hier. »Ὁ ἐκλεκτός« bieten nämlich:

(1) Ein alter Papyrus saec. III.[2]: der Sinaiticus (erste Hand) und die Minuskeln 77 und 218[3].

(2) Beide alte Syrer (der Curet. und Sinait.)[4].

(3) Die alten lateinischen Haupthandschriften, der Vercellensis, Veronensis, Palat.-Vindobonenis, Corbeianus, dazu Ambrosius[5].

Wer möchte, wer darf von solchen Zeugen abweichen? Die Geschichte des Textes redet hier doch so deutlich wie möglich: in allen drei altkirchlichen Sprachgebieten, dem griechischen, dem syrischen und lateinischen, beginnt die Überlieferung mit »ὁ ἐκλεκτός«, und in allen dreien verschwindet seit dem 4. Jahrhundert dieses Wort, um dem anderen (ὁ υἱός) Platz zu machen. Dieses verdrängt es so vollkommen, daß schon seit dem 5. Jahrhundert nur noch ganz spärliche Spuren vorhanden sind. Schon als Hieronymus die Vulgata rezensierte, wagte er nicht mehr ὁ ἐκλεκτός aufzunehmen, welches ihm neben griechischen Codd. die große Mehrzahl der lateinischen Codd. geboten haben muß[6]: dasselbe gilt vom Autor der Peshittho und vom Korrektor des Cod. Sinaiticus. Es scheint um das J. 400 in den Kirchen geradezu eine Art von Verschwörung wider das Wort bestanden zu haben.

[1] Westcott-Hort haben die LA. »ὁ ἐκλεκτός« wenigstens an den Rand ihrer Ausgabe gesetzt. — Nestle (Einführung i. d. Griech. N. T. S. 235) hat sich für sie entschieden.

[2] S. Grenfell u. Hunt, The Oxyrhynchus Papyri II, 3f. Von dem fraglichen Wort ist freilich nur das Schluß-s erhalten; aber der Raum verlangt ἐκλεκτός, nicht υἱός.

[3] Über diese s. Gregory, Textkritik des N. T.s I, S. 147 u. 168. Der Cod. 77 ist ein Vindob. saec. XI., eine Prachthandschrift mit Bildern, früher in der Bibliothek des Matthias Corvinus. Der Cod. 218 saec. XIII. befindet sich ebenfalls in Wien. »Lesarten nicht gewöhnlicher Art. In Italien geschrieben, irre ich nicht. Busbecq brachte sie von Konstantinopel nach Wien«, bemerkt Gregory. — Wie Heracleon, Clemens und Origenes gelesen haben, wissen wir leider nicht.

[4] Tatian fehlt; Syr.[hr] hat die gemischte LA., die Peshittho bietet ὁ υἱός.

[5] Sie bezeugen entweder das pure ὁ ἐκλεκτός oder die Kontamination ὁ υἱός ἐκλεκτός (ὁ ἐκλεκτὸς υἱός), die natürlich auch nur zugunsten von ὁ ἐκλεκτός gebucht werden darf. Der Bobb. Taur. fehlt hier leider; ebenso müssen wir Zeugnisse von Tertullian und Cyprian vermissen.

[6] Es ist nicht die einzige Stelle, an der Hieronymus zu Unrecht die Autorität der lateinischen Überlieferung aufgegeben hat; doch bietet der Brixianus »filius«.

Aber ist es nicht doch falsch? Das wäre es, wenn entscheidende innere Gründe geltend gemacht werden können, die wider das Zeugnis der ältesten Urkunden die LA. ὁ υἱός als die ursprüngliche beweisen. Aber das Gegenteil ist der Fall — die LA. ὁ ἐκλεκτός ist die schwierigere Lesart (während sie doch keineswegs unerträglich ist) und die LA. ὁ υἱός ist die triviale; auch läßt sich ohne Schwierigkeit erklären, warum man ὁ ἐκλεκτός in ὁ υἱός verwandelt hat, während der umgekehrte Fall keine Erklärung zuläßt[1].

»Ὁ υἱός« ist der Term. techn. für Jesus Christus im 4. Evangelium, das bedarf keines Beweises; dagegen kommt »ὁ ἐκλεκτός« sonst nirgends in der johanneischen Literatur vor, ja es findet sich im ganzen N. T. nur Luc. 23, 35 (ὁ Χριστὸς ὁ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτός) und 9, 35 (ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος, bzw. ἐκλεκτός)[2]. An jener Stelle ist es fast unbeanstandet geblieben[3]; denn hier reden die Führer des jüdischen Volks. Dagegen ist es c. 9, 35 (Verklärungsgeschichte) im Laufe der Textgeschichte immer stärker ausgemerzt (im Griechischen, im Lateinischen [Vulgata], im Syrischen usw.) und durch ὁ ἀγαπητός ersetzt worden, das sich übrigens auch schon im 2. Jahrhundert bezeugt findet. Hier könnte nun wirklich lediglich Einfluß von Matth. her stattgefunden haben (Matth. 17, 5); aber ob diese Erklärung ausreicht, ist angesichts der Textgeschichte von Joh. 1, 34 immerhin fraglich.

Ὁ ἐκλεκτός hatte im Zeitalter Christi und der Apostel, auf den Messias angewandt, wahrscheinlich einen ganz abgeschliffenen Sinn. Es bedeutete einfach den Messias, und einen Nebenton hörte ein Jude oder Judenchrist schwerlich mehr dabei. Aber in der Kirche wurde das in steigendem Maße anders. Die adoptianische Christologie, die man bekämpfte, vor allem in der Gestalt, die ihr Paul von Samosata und Photin gegeben hatte, machte der Kirche den Ausdruck »ὁ ἐκλεκτός« für Christus in hohem Maße verdächtig, ebenso wie die Ausdrücke ἐκλογή und προορισμός für ihn. Das steigerte sich noch, als man im nestorianischen Streit (auch schon in seinem Vorstadium) auf diese Worte bei den Gegnern traf. Beachtet man nun (s. o.), daß in der Textgeschichte von Joh. 1, 34 um 400 die LA. ὁ υἱός besonders stark

[1] Soden — der, durch sein ungeheures Material und seine Tatian-Hypothese verführt, die vorkanonische Überlieferung überhaupt unterschätzt hat und in seiner Ausgabe der Evangelien (wie Lachmann, Tischendorf und Weiss, über die er hinauskommen konnte) wesentlich nur den Text des 3. Jahrhunderts gibt — glaubt (Prolegg. S. 924) ὁ ἐκλεκτός aus einer Paralleleinwirkung (Luc. 23, 35) erklären zu können. Wie diese Stelle auf Joh. 1, 34 eingewirkt haben soll, bleibt ebenso dunkel, wie die Hypothese (s. o.), ἡ γέννησις in 1. Joh. 5, 18 sei aus Matth. 1, 18 geflossen.

[2] Etwa das Zitat I. Pet. 2, 6 (λίθος ἐκλεκτός) ließe sich noch nennen sowie das Zitat in Matth. 12, 18: ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ᾑρέτισα; an dieser Stelle ist in der Textüberlieferung auch korrigiert worden.

[3] Nur der Palat.-Vindob. läßt ἐκλεκτός fort.

einsetzt und ὁ ἐκλεκτός zurücktritt[1], so kann man nicht zweifeln, daß dies kein Zufall ist, und daß also an dieser LA. als der ursprünglichen festgehalten werden muß: denn die Vertauschung mit jener LA. erklärt sich aus dogmatischen Gründen vollkommen.

Es kommt noch eine Erwägung hinzu: der 4. Evangelist läßt an unsrer Stelle den Täufer Johannes von der Taufe Jesu sprechen. Die anderen Evangelisten berichten hier das Wort »Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe« oder »Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt«. Johannes berichtet das Wort nicht; aber wie verständlich wird es von hier aus, daß man in Erinnerung an die Synoptiker lesen wollte: »οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ« und nicht »ὁ ἐκλεκτὸς θεοῦ«! Gewiß ist die falsche LA. auf diese Weise (ohne dogmatische Tendenz) entstanden[2]: dann sind später die dogmatischen Skrupeln gegenüber »ὁ ἐκλεκτός« aufgetaucht und haben die falsche Lesart verstärkt und durchgesetzt. Es ist aber eine Feinheit des 4. Evangelisten, daß er hier den Täufer nicht vom »Sohne«, sondern vom »Erwählten Gottes« sprechen läßt; denn daß er der Messias sei, darauf kam es im Zusammenhang an (ἐφ᾽ ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ᾽ αὐτόν, οὗτός ἐστιν). »Der Sohn« ist die christliche Bezeichnung Jesu; der Täufer nennt ihn einfach den Erwählten, nämlich den Messias: denn um diesen handelt es sich in dem ganzen Abschnitt v. 19—34, in welchem die Meinung vom Täufer selbst ins Unrecht gesetzt wird, er sei der Messias.

Bei Johannes findet sich also für Jesus der Ausdruck »ὁ ἐκλεκτός«; nur mit Lukas teilt er ihn, und damit erfährt die lange Liste der Gemeinsamkeiten zwischen diesen beiden Evangelisten eine weitere Bereicherung[3]. Da, wie bemerkt, »ὁ ἐκλεκτός« einfach Bezeichnung

---

[1] In diesem Zusammenhang ist es beachtenswert, daß man auch an Joh. 10, 36 (ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον) korrigiert hat. Man hat sowohl ἡγίασεν in ἠγάπησεν verwandelt, als es auch samt dem καί einfach weggelassen.

[2] Die ungeheure Zeugenreihe, über die sie verfügt, macht es sicher, daß sie sehr alt ist.

[3] Der Ausdruck »ὁ ἐκλεκτος« für Christus ist in der altchristlichen Literatur außerordentlich selten; bei den apostolischen Vätern und den Apologeten fehlt er. Aber indirekt findet er sich bei Clemens (I. 64: ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἡμᾶς δι᾽ αὐτοῦ) und bei Hermas, Sim. V, 2, 2, wo die große christologische Ausführung mit den Worten beginnt: ο ἐκλεξάμενος δοῦλόν τινα πιστὸν καὶ εὐάρεστον, ἔντιμον, προσεκαλέσατο αὐτόν κτλ. Besonders wichtig ist, daß schon Justin mit Trypho darüber verhandelt, ob Christus präexistiert habe oder nur der erwählte Mensch sei. Justin lehnt die letztere Meinung entschieden ab, kennt aber solche Christen, die sie vertreten (Dial. 48: Justin sagt dem Trypho, mindestens solltest du nicht leugnen, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός, ἐὰν φαίνηται ὡς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων γεννηθεὶς καὶ ἐκλογῇ γενόμενος εἰς τὸ Χριστὸν εἶναι ἀποδεικνύηται. Tryphon c. 49 antwortet: ἐμοὶ μὲν δοκοῦσιν οἱ λέγοντες ἄνθρωπον γεγονέναι αὐτὸν καὶ κατ᾽ ἐκλογὴν κεχρῖσθαι καὶ Χριστὸν γεγονέναι πιθανώτερον ὑμῶν λέγειν). Seitdem ist die Kontroverse in der rechtgläubigen Kirche

des Messias ist, so bedeutet die Feststellung der richtigen LA. keine besondere Erweiterung unserer Kenntnis der johanneischen Christologie. Dennoch aber ist diese Feststellung nicht gleichgültig; denn sie zeigt uns an ihrem Teile, wie sehr der 4. Evangelist in der jüdischen Theologie wurzelte. Dafür neue Belege zu finden und die alten in das ihnen gebührende Licht zu rücken, ist zur Zeit noch immer eine besondere Pflicht, da dem Evangelisten ein unjüdischer Hellenismus zugesprochen wird, aus dem sich angeblich die wichtigsten Züge seiner religiösen Denkweise erklären.

4.

I. Joh. 4, 2 f.: Ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ· πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, [3] καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ [λύει?] τὸν Ἰησοῦν [add. nonnulli ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα] ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν· καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου.

Um die Lesart »λύει« handelt es sich im folgenden, um die sich die modernen Ausleger wenig gekümmert haben. Vor allem ist hier daran zu erinnern, daß es im 2. Johannesbrief eine Stelle gibt (v. 7), die sich in weitem Umfang mit der unsrigen deckt und in der Überlieferung keine Varianten von Belang aufweist: Πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθαν εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐκ σαρκί· οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος. Wie zu erwarten, sind bei den Vätern beide Stellen öfters zusammengeworfen worden, und das erschwert zunächst die Untersuchung; aber schließlich wird diese Kontamination die Entscheidung erleichtern.

Sorgfältig hat bisher nur Westcott in einem besonderen Exkurs seines Kommentars (S. 163 ff.) die Stelle textkritisch untersucht. Die erst in der letzten Zeit bekannt gewordenen Zeugen des Textes konnte er noch nicht verwerten; aber auch abgesehen davon hat er die Überlieferung nicht ganz richtig beleuchtet. Die neuen und sehr wichtigen释 Textes-zeugen verdanken wir von der Goltz[1]. In dem Athos-Codex, den er beschrieben hat, findet sich in I. Joh. 4, 3 zwar die Lesart ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν ΙΝ, aber am Rande steht: ὃ λύει τὸν ΙΝ und dazu die Worte:

---

da, und sie lehnt es immer entschiedener ab, Christus »den Erwählten« zu nennen. Dagegen heißt es von dem Adoptianer Theodotus (Epiphan., h. 55, 8), er habe gelehrt: Χριστὸς ἐξελέγη, ἵνα ἡμᾶς καλέσῃ ἐκ πολλῶν ὁδῶν εἰς μίαν ταύτην τὴν γνῶσιν, ὑπὸ θεοῦ κεχρισμένος καὶ ἐκλεκτὸς γενόμενος. Vgl. die Lehre »Ebions«: κατ᾽ ἐπαγγελίαν μέγας καὶ ἐκλεκτὸς προφήτης ἐστὶν Ἰησοῦς (mein Lehrbuch der Dogmengesch. I[4]. S. 728).

[1] »Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts« (Texte u. Unters. XVII. 4, 1899, S. 48 ff.).

οὕτως ὁ Εἰρηναῖος ἐν τῷ τρίτῳ κατὰ τὰς αἱρέσεις λόγῳ καὶ Ὠριγένης σαφῶς ἐν τῷ η τόμῳ εἰς τον [sic] πρὸς Ῥωμαίους ἐξηγητικῶν καὶ Κλήμης ὁ στρωματεὺς ἐν τῷ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ.

»Λύει ist bezeugt:

(1) von der gesamten lateinischen Väter-Überlieferung von Tertullian[1] an (Lucifer, Priscillian, Origenes Lat.[2], Augustin, usw.[3]) — in der Regel »solvit«, aber auch »destruit«, »dividit« findet sich[4],

(2) von allen altlateinischen Handschriften (mit Ausnahme von Cod. q = Frising.-Monac. saec. VI.[5]) und von der Vulgata,

(3) von Irenäus[6],

(4) von Clemens Alex.[7],

(5) von Origenes[8],

---

[1] Die Stellen adv. Marc. V. 16 und De jejun. 1 entscheiden: »Praecursores antichristi spiritus, negantes Christum in carne venisse et solventes Jesum«; bzw. »Nec quod Jesum Christum solvant«. De carne 24 (»certe qui negat Christum in carne venisse, hic antichristus est«) kommt nicht in Betracht, da hier II. Joh. 7 zitiert ist.

[2] In Matth. Comm. ser. 65 (T. IV p. 360 ed. Lomm.): »Haec autem dicentes non solvimus suscepti corporis hominem, cum sit scriptum apud Johannem: ,Omnis spiritus qui solvit Jesum, non est ex deo'.«

[3] Vgl. z. B. Ticonius und Fulgentius; auch sie kombinieren unsere Stelle mit II. 7.

[4] Cyprian (Testim. II. 8) bildet vielleicht eine Ausnahme; allein gewiß ist das keineswegs. Das Zitat lautet: »qui autem negat in carne venisse, de deo non est, sed est de antichristi spiritu (Cod. M: antichristus).« Wahrscheinlich ist auch hier unsre Stelle mit II. 7 zusammengeworfen, wie das »in carne venisse« nahelegt.

[5] Siehe Gregory, Textkritik II S. 611.

[6] Iren. III. 16. 8: »Sententia eorum homicidialis . . . . per multa dividens filium dei, quos et dominus nobis cavere praedixit, et discipulus eius Johannes in praedicta epistola [aber Irenäus hatte vorher aus dem I. Joh. Brief zitiert] fugere eos praecepit, dicens (II. Joh. 7. 8): ,Multi seductores exierunt in hunc mundum, qui non confitentur Jesum Christum in carne venisse, hic est seductor et antichristus, videte eos, ne perdatis quod operati estis'. et rursus in epistola ait (I. Joh. 4. 1 ff.): ,Multi pseudoprophetae exierunt de saeculo, in hoc cognoscite spiritum dei, omnis spiritus qui confitetur Jesum Christum in carne venisse, ex deo est, et omnis spiritus qui solvit Jesum Christum, non est ex deo, sed ex antichristo est'.« Vor der Entdeckung des Cod. Athous konnte man zur Not behaupten, daß erst der Übersetzer die LA. »solvit« hineingebracht; jetzt ist das nicht mehr möglich.

[7] Adumbrat. = Hypotypos. zu II. Joh. 7 (ed. Stählin III. S. 215): »Astruit in hac epistola perfectionem fidei extra caritatem non esse, et ut nemo dividat Jesum Christum, sed unum credat Jesum Christum venisse in carne.« Das »dividat« kann nur aus der Kontamination mit I. 4. 3 und aus der LA. »λύει« stammen. Der Argwohn, das »dividat« könne ohne ein zugrunde liegendes »λύει« dem Übersetzer angehören, war um des folgenden »unum« willen bereits grundlos; aber jetzt bestätigt der Cod. Athous das »λύει« für Clemens. Er hat es auch in der uns verlorenen Schrift über das Passa geboten.

[8] Wie der Athous sagt, im 8. Buch des Kommentars zum Römerbrief. Wir können das aus der verkürzten Übersetzung Rufins nicht mehr belegen (s. v. d. Goltz, a. a. O. S. 49), was aber ohne Belang ist. Übrigens ließ sich auch schon vor der Entdeckung des Cod. Athous feststellen, daß Origenes »λύει« gelesen hat: s. Comm. in Matth. XVI. 8 (T. IV p. 29 ed. Lomm.): Οὐ λύω τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ

(6) vom Kirchenhistoriker Sokrates[1]. Aus seinen Worten geht hervor, daß er wußte, daß in den kurrenten griechischen Handschriften seiner Zeit eine andere Lesart steht (nämlich μὴ ὁμολογεῖ). Aber Westcott geht zu weit, wenn er behauptet, die Angabe über die Lesart »λύει« stütze sich lediglich auf lateinische Handschriften, von denen er Kunde hatte[2]. Das ist mehr als unwahrscheinlich: denn Sokrates weiß von Kontroversen der alten Ausleger über den Text der Stelle und spricht von den alten Manuskripten. Das waren doch keine lateinischen! Die alten griechischen Manuskripte, das ist seine Aussage, boten »λύει«, und griechische Ausleger waren es, die behaupteten, aus tendenziöser Absicht sei das Wort gestrichen worden[3].

Aus dieser Zeugenreihe[4] ergibt sich, daß die LA. »λύει« mindestens bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts heraufgeführt werden kann und von Sokrates gegenüber der LA. »μὴ ὁμολογεῖ«, welche die gesamte nachorigenistische griechische Überlieferung bietet, als die ältere und authentische bezeichnet wird. Für »μὴ ὁμολογεῖ« pflegt man aber einen noch älteren Zeugen als Irenäus und Clemens, nämlich Polykarp, anzuführen. Allein die Stelle in seinem Philipperbrief (7, 1) ist augenscheinlich bereits eine Kontamination aus I, 4, 3 und II, 7 (Πᾶς ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ, Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν); denn mindestens »Ἰησοῦν Χριστόν« ist sicher aus II, 7 geflossen[5]. Also ist Polykarp kein zuverlässiger Zeuge für »μὴ ὁμολογεῖ« in I, 4, 3. Diese Lesart hat somit überhaupt keinen älteren Zeugen als die Klage der alten Ausleger (des Origenes oder seiner Schüler), daß sie in den Text

---

πολλῷ πλέον οἶδα, ἓν εἶναι Ἰησοῦν τὸν Χριστόν. Der Origenes Lat. (s. oben) wird bestätigt. Gegenüber diesen Zeugnissen kommt Origenes bei Cramer (Cat. V. p. 226) schwerlich in Betracht.

[1] Hist. eccl. VII, 32: Αὐτίκα γοῦν ἠγνόησεν [scil. Nestorius], ὅτι ἐν τῇ καθολικῇ Ἰωάννου γέγραπτο ἐν τοῖς παλαιοῖς ἀντιγράφοις ὅτι πᾶν πνεῦμα ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστι. ταύτην γὰρ τὴν διάνοιαν ἐκ τῶν παλαιῶν ἀντιγράφων περιεῖλον οἱ χωρίζειν ἀπὸ τοῦ τῆς οἰκονομίας ἀνθρώπου βουλόμενοι τὴν θεότητα· διὸ καὶ οἱ παλαιοὶ ἑρμηνεῖς αὐτὸ τοῦτο ἐπεσημήναντο, ὥς τινες εἶεν ῥᾳδιουργήσαντες τὴν ἐπιστολήν, λύειν ἀπὸ τοῦ θεοῦ τὸν ἄνθρωπον θέλοντες. Beda hat die beiden letzten Sätze mißverstanden und geschlossen, die Gnostiker hätten die ganze Aussage aus dem Briefe entfernt. Das ist dann von mittelalterlichen Schriftstellern nachgesprochen worden, s. Westcott S. 165.

[2] Er verstand Latein (h. e. I, 12).

[3] Auch daß er »λύει« und nicht »καταλύει« (oder ein anderes Wort) schreibt, spricht für seine Kenntnis des Wortlauts der alten griechischen Handschriften. — Unter den »alten« Auslegern hat Sokrates wahrscheinlich Origenes bzw. Schüler des Origenes verstanden. Wie er den Origenes geschätzt hat, ist bekannt.

[4] Im Apparate Sodens figuriert ein Zeuge $I^{b^{2}78c}$; es ist mir leider nicht gelungen, festzustellen, an welcher Stelle in seinen Prolegg. Soden diesen Zeugen bestimmt und besprochen hat. Es ist wohl der Athous.

[5] In c. 4, 3 kommt es nur in jüngeren griechischen Handschriften vor, s. unten.

eingedrungen sei, und die griechischen Handschriften vom 4. Jahrhundert ab.

Muß man sich hiernach für »λύει« als die ursprüngliche LA. entscheiden, so verdient sie auch aus innern Gründen den Vorzug; denn

(1) das Simplex »λύειν« ist im Sinne von »auflösen«, »zerstören« dem Johannes geradezu eigentümlich: er schreibt 2, 19: λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, 5, 8: οὐ μόνον ἔλυε τὸ σάββατον, 7, 23: ἵνα μὴ λυθῇ ὁ νόμος, 10, 35: οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή, I. Joh. 3, 8: ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. Im ganzen N. T. findet sich sonst nur noch Matth. 5, 19 (ἐὰν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν) dieser Gebrauch von »λύειν«.

(2) Der Gebrauch von »λύειν« aber ist an unsrer Stelle hart, so daß man den Anstoß wohl versteht, den man an ihm genommen hat. Die Parallelstellen beziehen sich auf den Tempel, den Sabbat, das Gesetz, die Heilige Schrift und die Werke des Teufels; da ist »λύειν« ohne weiteres am Platze: aber der Ausdruck »eine Person auflösen« ist nicht ohne weiteres deutlich, wenn er auch nicht unerträglich ist[1]. Man versteht es also, daß man λύειν zu verdeutlichen bzw. zu ersetzen suchte[2].

(3) Aber notwendig ist die Annahme nicht, daß ein Anstoß, den man an »λύει« genommen hat, die Beseitigung dieser LA. verschuldet hat; denn es reicht hier schon die Begründung aus, daß man mechanisch nach »ὃ ὁμολογεῖ«, im vorhergehenden Verse auch »ὃ μὴ ὁμολογεῖ« geschrieben hat, zumal in dem (zusammen mit dem ersten Brief verbreiteten) zweiten Schreiben des Johannes dieses »μὴ ὁμολογεῖν« in demselben Zusammenhang zu lesen stand.

(4) Die LA. »λύει« allein macht den folgenden Satz: »καὶ τοῦτό ἐστιν τό τοῦ ἀντιχρίστου,« über den sich die Ausleger in den verschiedensten unbefriedigenden Auslegungen ergehen, mit einem Schlage verständlich: das »λύειν τὸν Ἰησοῦν« ist das eigentliche Geschäft des Antichrists. Das ist ebenso einleuchtend wie straff. Bei »μὴ ὁμολογεῖν« kommt diese Pointe gar nicht heraus. Hier liegt ein Hauptargument für die LA. »λύειν«.

[1] Der nähere Sinn ist natürlich aus dem vorhergehenden Satze zu bestimmen: wenn in diesem von solchen gesprochen ist, die »Jesum Christum als im Fleische gekommen« bekennen, so sind im Gegensatz dazu οἱ λύοντες τὸν Ἰησοῦν diejenigen, welche diesen Jesum zunichte machen. Durch welche Behauptung, das ist nicht gesagt — wahrscheinlich durch die Leugnung des ἐν σαρκὶ ἔρχεσθαι.

[2] Daß Häretiker dies getan haben, die, wie Nestorius gesinnt, keine Verurteilung des »λύειν τὸν Ἰησοῦν« (d. h. der Trennung der beiden Naturen in Christus) in der Heiligen Schrift lesen wollten, ist natürlich eine grundlose Annahme des Sokrates, weil ein Hysteron-Proteron. Daher können sich auch »die alten Ausleger« so nicht ausgedrückt haben. Sie können nur beklagt haben, daß die neue LA. »μὴ ὁμολογεῖ« den ursprünglichen antignostischen Sinn der Stelle nicht mehr so zum Ausdruck bringt wie die alte LA. »λύει«.

(5) Auch die Textgeschichte der falschen LA. »μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν« ist hier lehrreich. Der so lautende Satz nämlich (er steht so in den Codd. Vatic. und Alexandr.) ist bedenklich unvollständig; denn die Gegner, die Johannes bekämpft, bekennen ihrerseits ja auch Jesum. Das allgemeine Bekenntnis zu ihm stand also gar nicht zur Frage. Daher hat es schon der Cod. Sinait. mit gutem Grund für nötig gehalten, »κύριον ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα« zu Ἰησοῦν hinzuzufügen, und die jüngeren Codd. (LK usw.) sind ihm gefolgt (schreiben aber »Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα«). Diese Zusätze finden sich in der »λύει«-Überlieferung nicht und sind dort auch unnötig. Also ist auch von hier aus bewiesen, daß sie den ursprünglichen Text bietet.

(6) So einleuchtend es gemacht werden kann, warum man statt »λύει« zu »μὴ ὁμολογεῖ« griff und daß man diese Vertauschung gemacht hat, so schwer ist die umgekehrte Möglichkeit zu begründen. Warum soll man das im Zusammenhang wie selbstverständlich lautende »μὴ ὁμολογεῖ« durch »λύει« ersetzt haben? Kein vernünftiger Grund läßt sich hier finden. Westcott sieht deshalb auch von einer willkürlichen Vertauschung ab und meint, »λύει« sei eine Glosse aus dem johanneischen Kreise, die an den Rand gesetzt sei. Aber warum soll es denn nicht die ursprüngliche LA. sein? Westcott antwortet: »There can be no question as to the overwhelming weight of external evidence in favour of »μὴ ὁμολογεῖ«. To set this aside without the clearnest necessity is to suspend all laws of textual criticism.« Aber er wußte noch nicht, daß Irenäus, Clemens und Origenes die LA. »λύει« bezeugen. Ich zweifle nicht, daß er ihr gefolgt wäre, wenn er — der große Gelehrte war nicht auf die griechischen Majuskelcodd. eingeschworen — diesen Nachweis schon erlebt hätte, in dessen Licht auch das ihm bekannte Zeugnis des Sokrates eine viel größere Bedeutung erhalten hat. Πᾶν πνεῦμα ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ τοῦ ἀντιχρίστου ist die richtige Lesart. Er gibt schließlich aber auch eine gute Erklärung der großen Verbreitung der unrichtigen Lesart: die beiden Verse I, 4, 3 und II, 7 wurden im gnostischen Kampf — so lehrt es uns schon Polykarp — in einer Kontamination zur Devise des Angriffs auf die Häretiker; diese wurden präskribiert durch den kapitalen Satz, der, wie die fortgesetzten Kontaminationen beweisen, nahezu kirchenrechtliches Ansehen erhielt: Πᾶς ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν. Dieser Satz, hundertmal wiederholt, hat die Fassung des Verses I, 4, 3 beeinflußt und ist auf griechischem Boden seit dem 4. Jahrhundert zum Siege gekommen.

Daß Johannes den Ausdruck »λύειν τὸν Ἰησοῦν« gebraucht hat, ist christologisch nicht ohne Interesse. Johannes kennt solche, die

das Bekenntnis zu Jesus haben und die ihn doch »zunichte machen«. Daß man durch ein falsches Bekenntnis Jesum »vernichtet« und damit das Geschäft des Antichrists betreibt, ist seine Meinung.

5.

I. Joh. 2, 17: Καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ· ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα [ὡς (καὶ) αὐτὸς (al.: ὁ θεὸς) μένει εἰς τὸν αἰῶνα].

Von der Existenz dieses Zusatzes erfährt man aus Tischendorfs und Westcott-Horts Ausgaben, nichts aber aus der Sodens und auch nichts aus den neuesten Kommentaren von Holtzmann, B. Weiss, Windisch u. a.[1]. Er hat aber vornehme Zeugen für sich, nämlich:

(1) Die sahidische Version: »quemadmodum ille [qui] est in aeternum«.

(2) Cyprian:

(a) De habitu virg. 7: »quomodo et deus manebit [manet Dv] in aeternum«.

(b) De mortal. 24: »quomodo et deus manet [manebit OW] in aeternum« [in S fehlt der Satz].

(c) Testim. III, 11: »quomodo et [om. Wv] ipse [deus für ipse Mv] manet in aeternum« [der Satz steht in L manu sec. supra lineam].

(d) Testim. III, 19: »quomodo et ipse manet in aeternum«[2].

(3) Lucifer, Moriend. c. 3: »quomodo et deus manet in aeternum«.

(4) August.:

(a) Tract. in ep. Joh. 2, 14: »sicut et deus manet in aeternum«.

(b) A. a. O. 2,10: »Sicut et ipse manet in aeternum«.

(5) Das Bibel-Ms. v. Toledo: »quomodo deus manet in aeternum«.

Die Zeugen (2)—(4) stellen einen einzigen dar, nämlich den ältesten afrikanischen lateinischen Bibeltext[3]: aber seine Varianten (»quomodo« > »sicut«, »ipse« > »deus«, »manet« > »manebit«) machen es sehr wahrscheinlich, daß der Zusatz schon in der griechischen Vorlage geboten war, und diese Annahme wird durch die

[1] Wohl aber hat ihn Westcott in seinem Kommentar erwogen.

[2] Das Fehlen des Satzes in zwei so hervorragenden Codd. wie L* und S es sind, läßt es möglich erscheinen, daß der Zusatz erst nachträglich (jedoch vor Lucifer) in die Cyprianüberlieferung gedrungen ist; aber wahrscheinlich ist diese Annahme angesichts des einstimmigen Zeugnisses aller übrigen Codd. nicht.

[3] Wahrscheinlich wird der Zusatz sich auch noch bei jüngeren Lateinern finden: Westcott-Hort nennen noch Victor Tun.; aber ins Gewicht fallen solche Zeugnisse nicht weiter.

sahidische Version außer Zweifel gesetzt. Somit steht es fest, daß mindestens schon am Anfang des 3. Jahrhunderts — denn soweit darf man nun heraufgehen — der Zusatz in der Originalsprache »ὡς (καὶ) αὐτὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα«[1] existierte. Da ihn aber sonst die ganze griechische Textüberlieferung nicht kennt, da Hieronymus ihn in die Vulgata nicht aufgenommen hat[2], und da die Worte sehr wohl entbehrt werden können, so wird man davon absehen müssen, den Satz mit Sicherheit für ursprünglich zu halten.

Allein anderseits gibt es doch Erwägungen, die ihn schützen:

(a) Eben weil er überflüssig erscheint, konnte er leicht wegfallen; er kann aber auch schon frühe durch Homöoteleuton weggefallen sein, sind doch von seinen sieben (sechs) Worten vier mit den unmittelbar vorangegangenen identisch.

(b) Die »Trivialität« spricht keineswegs gegen die Ursprünglichkeit; gerade der Brief, in dem er steht, ist voll von anscheinenden Trivialitäten. Der Satz trägt dazu durchaus johanneisches Gepräge und hat an c. 1, 7 und 3, 3 sehr bemerkenswerte Parallelen (formell und materiell): ἐὰν ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν, ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί, κοινωνίαν ἔχομεν κτλ. und πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ ἁγνίζει ἑαυτόν, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν[3].

(c) Die nachträgliche Hinzufügung läßt sich nicht so leicht erklären wie der Wegfall; denn daß es Ev. Joh. 8, 35 heißt: »ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα«, kann wohl nicht als ein zureichender Grund für die Erweiterung gelten. Umgekehrt ist es dem Johannes in seinen Schriften eigentümlich, gelegentlich und absichtlich dieselben Aussagen von den drei Subjekten — Gott, Christus, den Gläubigen — zu machen, und eine so hohe Aussage in bezug auf die Gläubigen wie die: μένειν εἰς τὸν αἰῶνα, braucht am wenigsten davon ausgenommen zu sein; ja nach meiner Empfindung erhält sie durch die Worte: »ὡς αὐτὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα« erst die nach der Theologie des Johannes notwendige Modalität. Es sind also sehr gewichtige Erwägungen, die den fraglichen Satz schützen, und mindestens darf er aus dem Apparat nicht verschwinden, und muß von den Exegeten im Auge behalten werden. Vielleicht erhalten wir in Zukunft noch bessere Zeugen für ihn.

---

[1] Daß αὐτός vor θεός trotz der numerisch schwächeren Bezeugung den Vorzug verdient, braucht nicht nachgewiesen zu werden.

[2] Das kann freilich eine ungerechtfertigte Konzession an den überlieferten griechischen Text sein, wie sie sich bei Hieronymus an einigen Stellen findet.

[3] Vgl. auch 3, 7: ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν. Auch 4, 17.

6.

I. Joh. 2, 20: καὶ ὑμεῖς χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου, καὶ οἴδατε πάντες [al. πάντα].

Soden ist für die LA. »πάντα« eingetreten; Tischendorf und B. Weiss verwerfen sie: die neueren Ausleger (außer Luthardt[1]) lehnen sie sämtlich ab: Westcott-Hort haben sie als Alternativ-Lesart an den Rand ihrer Ausgabe gesetzt: jedoch folgt Westcott in seinem Kommentar ihr nicht. Lachmann und Tregelles. in früheren Auflagen auch Tischendorf, haben sie aber anerkannt.

Die Vulgata bietet πάντα und mit ihr ACKL und zahlreiche andere Majuskeln, ferner die koptische, syrische und äthiopische Übersetzung, endlich auch Didymus. Dagegen wird die LA. πάντες von ℵ B (B läßt καί aus) P 9, Sahid. u. Hesychius geboten. Auch Augustin mit der seltsamen LA.: »ut ipsi vobis manifesti sitis«, scheint »πάντες« zu bezeugen.

Schon nach der äußeren Bezeugung ist »πάντα« vorzuziehen: denn eine LA.. die ℵB bieten, die aber von den Versionen und der großen Anzahl der Majuskeln verworfen wird, ist in der Regel nicht ursprünglich. Nun kommt aber noch hinzu, daß es wenige Verse später (2, 27) von demselben χρῖσμα heißt: τὸ αὐτὸ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων. Hiermit sollte doch die Frage entschieden sein: allein es wird der bekannte Einwurf geltend gemacht, man müsse der schwierigeren Lesart folgen. Aber hier ist die schwierigere Lesart zu schwierig: denn (1) ist ein objektlose οἴδατε (οἶδα usw.) bei Johannes unerhört. (2) zeigt die Ratlosigkeit der Ausleger, daß der Satz unverständlich ist. Die einen (z. B. Windisch) übersetzen »und ihr wißt es alle« (nämlich daß ihr das Chrisma habt), aber das steht nicht da. Die anderen (so Westcott) ziehen den folgenden Vers hinzu und schreiben: καὶ οἴδατε πάντες — οὐκ ἔγραψα ὑμῖν ὅτι οὐκ οἴδατε — τὴν ἀλήθειαν; aber das ist eine ganz seltsame, ja unerträgliche und die folgende Aussage verwirrende Unterbrechung des Satzes. Die Dritten (B. Weiss, Holtzmann usw.) übersetzen: »Ihr habt alle das Wissen. d. h. ihr seid alle Wissende«; aber dieser Gedanke kann so nicht ausgedrückt werden: »Οἴδατε πάντες« heißt nicht: »πάντες τὴν γνῶσιν ἔχετε«. Somit ist mit Lachmann »πάντες« zu verwerfen und »πάντα« zu schreiben. Über den klaren Sinn des so lautenden Satzes ist kein Wort nötig. Darauf ist aber noch aufmerksam zu machen, daß im vorhergehenden Vers

[1] Windisch drückt sich vorsichtig aus; er schreibt im Text πάντες, bemerkt aber im Kommentar: »Man pflegt diese LA. dem verständlicheren ,πάντα' vorzuziehen«. Warum verzichtet er selbst auf eine Entscheidung?

(11 Worte vor unserem πάντα) »πάντες« steht. Das mag die falsche LA. verschuldet haben: denn daß man sachlich an πάντα Anstoß genommen hat, ist ganz unwahrscheinlich, zumal es 2, 27 ohne Varianten sich findet, und da ja auch Joh. 14, 26 steht: »ὁ παράκλητος . . . ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα«. Beide Verse zeigen, daß es dem Johannes geläufig war, das, was der h. Geist (= das Chrisma) den Gläubigen gebracht hat, in erster Linie als die vollkommene Belehrung zu bezeichnen. Die Richtigkeit der LA. »πάντα« wäre wohl nie bestritten worden, wenn die übertriebene Verehrung der beiden Codd. B und ℵ nicht wäre!

7.

I. Joh. 3, 10: Πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην [al. ὁ μὴ ὢν δίκαιος] οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Θεοῦ, καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

Von allen neueren Herausgebern des N. T.s hat nur Lachmann die Lesart: »ὁ μὴ ὢν δίκαιος« für die richtige gehalten: die neueren Exegeten verwerfen sie sämtlich.

Diese Lesart wird geboten von dem griech. Cod. Ψ (Athous, saec. VIII vel IX), von der Vulgata (außer Cod. F), von Origenes (IV, 323), Tertullian (de pud. 19), Cyprian (Testim. III, 3), Lucifer (de S. Athanas. 15), Augustin, dem Specul. Augustini (p. 607), der sahidischen Übersetzung und der syrischen Übersetzung (p^{mg})[1]. Kein Zweifel, daß die entgegenstehende LA. viel stärker bezeugt ist; aber die der Vulgata ist die älteste, die wir kennen, und hat Väter des 3. Jahrhunderts für sich.

Im Zusammenhang sind beide Lesarten unbedenklich; aber es fragt sich, welche besser paßt, und da läßt sich zeigen, daß »ὁ μὴ ὢν δίκαιος« den Vorzug verdient. Schon das spricht für sie, daß Exegeten wie Westcott nicht ohne Grund erklären, »δικαιοσύνη« müsse in v. 10 einen andern Sinn haben in v. 7. Das ist aber gewiß eine mißliche Annahme. Aber von noch größerer Bedeutung ist folgendes. Der Verfasser beginnt den neuen Abschnitt seines Briefes (c. 3, 7) mit den Worten: Τεκνία, μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς· ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν. Also vom Gerechten will er handeln und ausführen, was dazu gehört, um ein Gerechter zu sein. In dieser Ausführung liest man nun weiter:

(v. 8) ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, sodann

(v. 9) πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ,

nun folgt die Schlußausführung: ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου· πᾶς ὁ μὴ ὢν δίκαιος οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ

---

[1] Soden führt in seinem Apparat die Zeugen für μὴ ὢν δίκαιος so an: $H^{\delta 6\,sa}$ af^{vulg} sy^{hm} Origenes. δ^{6} ist bei Soden die Bezeichnung für Cod. Ψ, s. über ihn Gregory I S. 94.

θεοῦ, καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Mit dem »δίκαιος« kehrt der Verfasser zu v. 7 zurück, nachdem er ausgeführt hat, daß δίκαιος = ποιῶν δικαιοσύνην bzw. οὐ δίκαιος = ποιῶν ἁμαρτίαν sei. Hätte er hier noch immer bei dem »Tun und Nichttun« verweilen wollen, warum schrieb er nicht einfach wie vorher: »ὁ ποιῶν ἁμαρτίαν« statt »ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην«? Dagegen läßt es sich sehr wohl begreifen, daß ein Schreiber, nachdem er in v. 7, 8 und 9 »ποιῶν« (ποιεῖ) geschrieben hatte[1], dies auch mechanisch zum fünften Male in v. 10 getan hat. Man kann also sehr wohl erklären, wie es zu »μὴ ποιῶν δικαιοσύνην« gekommen ist, aber »μὴ ὢν δίκαιος« läßt sich als nachträgliche Korrektur nicht erklären. Es steht im Briefe nur hier und findet sich bei den vier ποιεῖν-Stellen nirgends als Variante. Daher werden die älteren Zeugen samt der Vulgata und Lachmann hier wohl Recht haben.

8.

I. Joh. 5, 16f.: Ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον, αἰτήσει, καὶ δώσει αὐτῷ ζωήν, τοῖς ἁμαρτάνουσιν μὴ πρὸς θάνατον· ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον· οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ. [17] πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν, καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ [al. om.] πρὸς θάνατον.

Es handelt sich um das »οὐ« in Vers 17. Es fehlt in ein paar griechischen Minuskeln[2], in der Vulgata, der sahidischen und armenischen Übersetzung, syr^p und bei Tertull. (de pudic. 19: »Omnis iniustitia delictum est, et est delictum ad mortem«). Alle übrigen Zeugen bieten es. Es gibt bekanntlich noch zwei Stellen im N. T., an denen über »οὐ« (οὐδέ) gestritten wird, nämlich Röm. 4, 19 und — eine berühmte Stelle! — Gal. 2, 5. In beiden Fällen scheint mir die Negation unrichtig zu sein (im ersten wird sie von der Vulgata nicht geboten[3], im zweiten wohl); indessen kann das hier nicht in Betracht kommen.

Die Ausleger berücksichtigen das Fehlen des οὐ gar nicht (s. z. B. B. Weiss, Holtzmann, Westcott, Windisch), weil die äußere Bezeugung angeblich so schwach ist: aber eine LA., die Tertullian, die Vulgata, die sahidische und eine syrische Übersetzung (neben ein paar griechischen Minuskeln) bezeugen, darf nicht einfach beiseitegeschoben werden, vielmehr müssen die innern Gründe den Ausschlag geben. Wie

---

[1] Und auch schon 2, 29: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται.

[2] Nach Tischendorf in 33. 67* (s. über sie Gregory I. S. 266. 270): Soden gibt $H^{\delta\,48\,sa}$ $I^{a\,2\,173\,c^1\,114}$ an.

[3] Nach der richtigen LA. (s. die Ausgabe von White), anders die Sixtina und Clementina.

steht es mit ihnen? Zunächst kann der ganze 17. Vers nach dem 16. als überflüssig erscheinen. Dieser enthält die beiden Gedanken bzw. Anweisungen: (1) man soll für den sündigenden Bruder (in jedem einzelnen Fall) Fürbitte leisten (und wird erhört werden), aber nur wenn die Sünde, um die es sich handelt, keine Todsünde ist: (2) es gibt Todsünde: für diese soll man nicht bitten. Offenbar hat Johannes schon in der ersten Anweisung den Begriff »Todsünde« als leitenden vor Augen[1]. Das emphatische: »ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον« zeigt, daß die Eröffnung bzw. die Erinnerung, daß es eine solche gibt, dem Verfasser sehr notwendig erschien. Auf ihr liegt also der Nachdruck. Wenn er nun fortfährt: »Jegliche Ungerechtigkeit ist Sünde«, so folgt daraus, daß für die ἀδικίαι gilt, was für die ἁμαρτία gilt[2]. Würde er nun aber mit dem Worte »und es gibt Sünde οὐ πρὸς θάνατον« schließen, so würde er erstlich etwas bemerken, was er von Anfang an vorausgesetzt hatte, und zweitens seine ernste Ausführung unbegreiflicherweise abschwächen. Dagegen scheint der Schlußsatz in der Form: »und es gibt Todsünde« mehr am Platze zu sein: denn gegenüber der ausgesprochenen allgemeinen Gleichung: πᾶσα ἀδικία = ἁμαρτία ist es verständlich, daß der Verfasser sich gedrungen fühlt, noch einmal zu betonen, daß die Existenz der Kategorie »Todsünde« auch für diese Gleichheit fortbesteht. Schließlich: daß Johannes in einem Atem und als gleich wichtig die beiden Sätze hingestellt haben soll: »ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον« (v. 16) und »ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον« (v. 17), ist an sich unwahrscheinlich und seinem Geiste nicht gemäß. Also wird man mit Tertullian und der Vulgata den letzten Satz ohne das »οὐ« lesen müssen. Die Einschiebung des »οὐ« erklärt sich aus dem Anstoß, den die Wiederholung der Worte: ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον bot, besser aber noch aus der Absicht, die Ausführung zu mildern (vgl. die Bußstreitigkeiten); denn die wörtliche Wiederholung ist doch ganz im Stile des Johannes. Man vergleiche c. 14. 10. 11; 14, 13. 14; 16, 14. 15; 17, 14. 16. Hier hat niemand Anstoß an den Wiederholungen genommen.

---

[1] So mit Recht Holtzmann (anders B. Weiss): »Hier ist ex professo (vom Anfang des 16. Verses an) von der, der Kraft und Erhörlichkeit des Gebets gesteckten Grenze die Rede«. Nach dieser richtigen Annahme müßte Holtzmann das »οὐ« streichen.

[2] Dies ausdrücklich zu sagen, war nicht überflüssig; denn es konnte die Vorstellung bestehen, daß nicht jede »ἀδικία« unter den (religiösen) Begriff der Sünde falle. Der Begriff »ἀδικία« kommt sonst nur noch einmal in dem Brief vor und auch hier merkwürdigerweise mit »πᾶσα« und »ἁμαρτία« verbunden (1. 9: ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας). Augenscheinlich steht dem Verfasser die Mannigfaltigkeit der ἀδικίαι vor Augen; ihr gegenüber empfindet er den Begriff »Sünde« als etwas Einheitlicheres.

Die Textgeschichte anlangend, so haben alle acht hier betrachteten Stellen die hohe Bedeutung der lateinischen Überlieferung (der Itala-Codd., s. Nr. 2—5), und speziell der Vulgata, gelehrt. Am stärksten und sichersten trat sie bei der ersten (I. Joh. 5, 18), dritten (Joh. 1, 34), vierten (I. Joh. 4, 3) und sechsten (I. Joh. 2, 20) Stelle hervor. Die dritte brachte zudem ein Beispiel für die Harmonie der Zeugen der ältesten Überlieferung in den drei altchristlichen Hauptsprachen (gegenüber dem fast einstimmigen Zeugnis des 4. und der folgenden Jahrhunderte), wie es so vollkommen nicht leicht wieder gefunden werden kann: die vierte stellt sich ihr durch ein Zeugnis der Übereinstimmung zwischen Lat., Irenäus, Clemens und Origenes zur Seite. Die dritte Stelle lieferte zugleich den Beweis für dogmatische Korrekturen im N. T., wenn auch das erste Auftreten der Variante harmlos gewesen sein mag. Alle acht Stellen aber beweisen, daß man auf den (vollkommenen oder fast vollkommenen) Consensus der führenden griechischen Majuskel-Codd., ja sogar auf den Consensus fast aller oder aller uns erhaltenen griechischen Handschriften nicht sicher bauen darf; denn I. Joh. 5, 18 haben alle griechischen Majuskel-Codd. das Unrichtige; Joh. 1, 13 bieten alle griechischen Handschriften die jüngere LA.; Joh. 1, 34 bietet von allen Majuskeln nur Cod. Sinait. (erste Hand) das Richtige; I. Joh. 4, 3 hat keine uns erhaltene griechische Handschrift das Ursprüngliche bewahrt. Dasselbe gilt von I. Joh. 2, 17, wenn die LA.: ὡς (καὶ) αὐτὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα die richtige ist. In I. Joh. 2, 20 bieten ℵBP die falsche LA., in I. Joh. 3, 10 hat nur ein griechischer Cod. und in I. Joh. 5, 17 haben nur ein paar Minuskeln das Ursprüngliche[1].

Bei der Bedeutung, die demgegenüber der (Itala- und) Vulgata-Überlieferung zukommt, scheint mir das eingebürgerte Verfahren der Textkritiker, das lateinische Zeugnis nur sekundär zu benutzen, nicht gerechtfertigt zu sein; vielmehr muß man, wie mich die Arbeit mancher Jahre gelehrt hat, von vornherein der Vulgata bei den Hauptzeugen einen Platz einräumen, da sie der vornehmste Textzeuge ist, den wir besitzen; ja man muß selbst daran denken, die Vulgata bei der Kritik sachlich wichtiger Verse voranzustellen, da sie einen Text des 2. Jahrhunderts (rezensiert nach trefflichen griechischen Handschriften des 4., höchstwahrscheinlich sogar des 3. Jahrhunderts) enthält, da der der Textkritik wirklich kundige und konservativ gerichtete Hieronymus sie hergestellt hat, und da die Feststellung des zugrunde liegenden griechischen Wortgefüges in der Regel

[1] Was die ältesten Kirchenväter anlangt, so wird der von Tertullian gebotene Text bei Nr. 2, 4, 7 und 8 gerechtfertigt, Irenäus bei Nr. 2 und 4, Cyprian bei Nr. 5 und 7, Clemens Alex. bei Nr. 4, Origenes bei Nr. 4 und 7.

(abgesehen von Artikeln, Partikeln, Tempora, Modi usw.) keine Schwierigkeit macht. Einen zweiten Zeugen von gleichem Werte besitzen wir überhaupt nicht. Diesen aber kennen wir jetzt, dank der Arbeit von WORDSWORTH und WHITE, genau. Wie also? Wäre es methodisch nicht das richtigste, bei der Textkritik des N. T.s, soweit es sich nicht um Dinge handelt, die nur der Originaltext entscheidet (also bei sachlich wichtigen Stellen), von der Vulgata als dem einzigen uns erhaltenen kritischen Werke des Altertums auszugehen, d. h. die Arbeit des Hieronymus auf der von ihm geschaffenen Grundlage fortzusetzen und umsichtig aufs Griechische zu übertragen, da der Weg, den SODEN versucht hat, in der Weise, wie er ihn gegangen ist, keine Sicherheit verbürgt und es auch unsicher erscheint, ob dieser Weg (der Rezensionenausscheidung) auf eine andere Weise gangbar ist. Die »Rezensionen« (»Typen«), wenn sie wirklich alle, wie SODEN sie unterscheidet, existiert haben, sind in unsern Handschriften in unzähligen Fällen bereits so durcheinandergekommen, daß sich diesem Wege gegenüber immer noch der alte (von ℵBA auszugehen) zu empfehlen scheint[1]. Allein auch dieser Weg, den B. WEISS besonders energisch gegangen ist, hat seine großen Mängel — auch noch in der Gestalt, den er bei WESTCOTT-HORT gewonnen hat. Der Text, den man so erhält — das wird immer klarer —, ist ein (nach)origenistischer Text, wenigstens für Evv., Acta und Epp. Cath. (für die Paulusbriefe gibt es überhaupt kein großes textkritisches Problem; man kann also hier die Feststellung des Textes von beliebigen Ausgangspunkten aus vornehmen). Die Methode, nach der BLASS NTliche Texte rezensiert hat — sie bildet den äußersten Gegensatz zu der von B. WEISS, setzt die Gleichwertigkeit aller Zeugen voraus und bedeutet in Wahrheit die stärkste Nichtachtung der Überlieferung —, hat sich vollends nicht bewährt. Treffliche Erkenntnisse im einzelnen, die er hier und dort bietet, können an diesem Urteil nichts ändern. Wählt man aber diesen ungenügenden Methoden gegenüber den Vulgatatext bei allen sachlich wichtigen Stellen als Grundlage und trägt in ihn die notwendigen Korrekturen — man wird finden, daß sie nicht sehr zahlreich sind — ein, so hat man von vornherein den großen Vorteil einer Vorlage, die einen abendländisch-griechischen Text des 2. Jahrhunderts[2] darstellt[3], rezensiert

---

[1] Ausdrücklich möchte ich bemerken, daß der Versuch, wie ihn SODEN unternommen hat, einmal gemacht werden mußte, aber die Gewaltsamkeiten, die er nötig macht, stellen die Erreichung des Ziels in Frage.

[2] In der Ep. ad Damasum versichert Hieronymus, daß er diesen Text nur verlassen habe, wenn es sich um sinnstörende Fehler gehandelt habe (ganz zutreffend ist das freilich nicht).

[3] Daß Hieronymus sich Flüchtigkeiten, Willkürlichkeiten und tendenziöser »Verbesserungen« schuldig gemacht hat, ist nicht zu leugnen; aber diese Fälle sind in der

und von manchen Verwilderungen befreit durch einen bedeutenden konservativen Kritiker nach morgenländischen Handschriften des 3. und 4. Jahrhunderts. Gewiß hat es niemals einen Text gegeben, zu dem sich die Vulgata genau wie eine einfache Übertragung verhält; aber ebenso gewiß kommt keine einzige uns erhaltene griechische Handschrift dem Originaltext in der Hauptsubstanz so nahe wie das Werk des Hieronymus. Die Feststellung des Textes wird daher gut tun, sich an sein Werk anzuschließen, es mit Hilfe von ℵBL und A ideal soweit möglich zu retrovertieren und unter Heranziehung aller (besonders aber der syrischen) Zeugen die Stellen zu ermitteln und zu korrigieren, an denen der Hieronymustext der Korrektur bedarf, wenn auf seinem Grunde der erreichbar älteste Text festgestellt werden soll[1]. Die inneren Gründe wird man bei diesem Ausgangspunkt mit gutem Gewissen in den Vordergrund schieben dürfen.

Die kleine Untersuchung hat gezeigt, daß Entdeckungen der Neuzeit der Herstellung des richtigen Textes zugute gekommen sind. Das gilt von der ersten (I. Joh. 5, 18), dritten (Joh. 1, 34) und vierten (I. Joh. 4, 3) Stelle. Wir dürfen daher hoffen, daß der Text des N. T.s auch noch durch weitere Funde berichtigt werden wird.

Die Komposition des Johannes-Evangeliums anlangend, so lehrte die zweite Stelle (Joh. 1, 13), daß die Annahme, in den Text seien schon früh sehr alte, noch dem johanneischen Kreise angehörige Glossen gedrungen (und zwar an eine falsche Stelle), nicht willkürlich ist.

Die johanneische Theologie (Christologie) betreffend, so bewies die erste Stelle (I. Joh. 5, 8), daß Johannes in demselben Sinn von der »γέννησις ἐκ τοῦ θεοῦ« (der Gläubigen) und ihrer bewahrenden Kraft gesprochen hat, wie er vom »σπέρμα τοῦ θεοῦ«, welches die Gläubigen dauernd besitzen, geredet hat. Ferner darf diese Stelle und die zweite (Joh. 1, 13) nun nicht mehr als Zeugnisse dafür angerufen werden, daß Johannes selbst in bezug auf Christus ein »γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ« gelehrt hat. Damit sind aber alle Stellen erledigt, die man für

Regel nicht schwer auszuscheiden. Anderseits wissen wir bei Hieronymus, woran wir sind. Er folgte im Lateinischen (Evv.) einem Text, der dem Brixianus (f) am nächsten verwandt war (s. Burkitt, The Vulgate gospels and the Codex Brixianus im Journ. of theolog. stud. Bd. I. 1. 1899, S. 129 ff.), und für die übrigen Schriften einer trefflichen Überlieferung und hatte griechische Codices zur Verfügung, die ℵBL (auch A), also den besten Handschriften, verwandt waren, ja sie übertrafen.

[1] Was Soden § 350 über den Text des Hieronymus ausgeführt hat, kommt meinem Vorschlag entgegen. Er selbst würde in seiner Textrezension der Evangelien dem ursprünglichen Text näher gekommen sein, wenn er nicht durch die Überspannung seiner Tatian-Hypothese ursprüngliche Lesarten des Lateiners und Syrers als »tatianische« beseitigt hätte. So kommt sein Text dem vulgär-kritischen doch sehr nahe, während er auf gutem Wege war, ihn zu verbessern.

diesen Ausdruck als einen christologischen bei ihm anzuführen vermochte. Weiter steht nach der zweiten Stelle nun fest, daß man im johanneischen Kreise das Bekenntnis von der Geburt Jesu aus einer Jungfrau gekannt und vertreten hat. Ferner lehrte die dritte Stelle (Joh. 1. 34), daß Johannes den jüdischen, in der altchristlichen Literatur aber seltenen Terminus technicus für den Messias »ὁ ἐκλεκτὸς (τοῦ θεοῦ)«, unbefangen gebraucht hat, und zwar an einer Stelle, wo die Synoptiker vom »Sohne« gesprochen haben. Endlich fügte die richtige Textfeststellung an der vierten Stelle (I. Joh. 4. 3) der Vorstellung des Johannes vom Antichrist einen neuen Zug hinzu: wie der Sohn Gottes dazu erschienen ist, daß er »λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου«, so ist es »τὸ τοῦ ἀντιχρίστου«, daß er »λύει τὸν Ἰησοῦν«, und jeder, der sich zwar zu Jesus bekennt, aber leugnet, daß er »ἐν σαρκί« gekommen sei, beteiligt sich an diesen Vernichtungsversuchen des Antichrists.

Anhang.

A.

Zu den Worten I. Joh. 5, 20: »Οἴδαμεν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν« findet sich nach ἥκεν in der altlateinischen Überlieferung ein Zusatz, der zwar auf Ursprünglichkeit keinen Anspruch macht, aber doch Interesse hat und daher der Vergessenheit entrissen zu werden verdient:

Im Speculum Augustini (p. 315 ed. Weihrich) liest man: »Scimus quia filius dei venit et carnem induit nostri causa et passus est et resurrexit a mortuis, adsumpsit nos et dedit nobis sensum« etc. Dieselben Worte (»quoniam« für »quia«) finden sich im Cod. Lat. Tolet. saec. VIII[1]. Noch einen dritten, und zwar älteren Zeugen gibt es. Hilarius (p. 908) bietet dieselben Worte (aber »quod« für »quia«, »concarnatus[2] est

[1] Siehe Soden, Prolegg. S. 1886. — Im Tolet. findet sich im Johannesbrief noch ein größerer von den Exegeten nicht beachteter Zusatz, c. 5. 9 Schluß: (ὅτι μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), »quem misit salvatorem super terram, et filius testimonium perhibuit in terra scripturas perficiens, et nos testimonium perhibemus, quoniam vidimus eum et annunciamus vobis, ut credatis (et ideo)« (folgt v. 10). Dieser Zusatz ist sonst ganz unbezeugt; auch er ist wohl griechischen Ursprungs. Näheres läßt sich nicht sagen. — In II. Joh. 11 findet sich im Speculum Augustini (p. 517) und in Vulgata-Hdschr. am Schluß der Zusatz: »Ecce praedixi vobis, ne in diem domini condemnemini« bzw. »ut in die domini (nostri Jesu Christi) non confundamini«. White hat den Zusatz aus dem Vulgata-Text entfernt, während ihn die Vulgata-Sixtina aufgenommen hatte. Dieser Zusatz muß schon in einer griechischen Handschrift vorhanden gewesen sein, wie die doppelte lateinische Fassung zeigt. Die Ausleger übergehen ihn. Daß er sich gut in den Zusammenhang fügt, läßt sich nicht sagen. Anderseits lautet er (ἰδοὺ προεῖπον ὑμῖν, ἵνα ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου μὴ αἰσχυνθῆτε) nicht nur johanneisch, sondern scheint sich sogar auf I. 2, 28 (τεκνία, μένετε ἐν αὐτῷ, ἵνα μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ) zurückbeziehen zu sollen. Die beiden Briefe sollten vielleicht durch ihn näher verbunden werden.

[2] Zu diesem Wort s. Tertull. de carne 20; de monog. 9.

propter nos« für »carnem induit nostri causa« und »resurgens de mortuis« für »resurrexit a mortuis«).

Aus diesem Tatbestand — augenscheinlich liegen zwei verschiedene Übersetzungen vor, und die genauere bietet Hilarius — folgt, daß der Zusatz bereits im Griechischen vorhanden war (spätestens seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts) und daß er dort gelautet hat: καὶ ἐσαρκοποιήθη (ἐσαρκώθη)[1] δι' ἡμᾶς καὶ ἔπαθεν καὶ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν προσεδέξατο (προσελάβετο) ἡμᾶς. Das ist ein Stück aus einer alten Glaubensregel[2]. Die Weglassung des Todes zwischen Leiden und Auferstehung ist römisch, vgl. auch das Muratorische Fragment: »de nativitate, de passione, de resurrectione«, eine auffallende Parallele zu unsrer Stelle! Die Hinzufügung von δι' ἡμᾶς (ὑπὲρ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας) ist schon in den ältesten Glaubensregeln häufig[3], und auch die Erweiterungen des Gliedes von der Geburt durch σὰρξ ἐγένετο, ἐσαρκοποιήθη, ἄνθρωπος γενόμενος usw. sind so alt wie die Glaubensregeln selbst. Daß aber die Auferstehung nur durch ein Partizipium ausgedrückt und das in Glaubensregeln sonst nicht vorkommende προσεδέξατο (προσελάβετο ἡμᾶς hinzugefügt ist, kann lediglich darin seinen Grund haben, daß eine Verbindung mit dem Folgenden (καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν) gesucht und gefunden werden mußte. Daraus ergibt sich aber, daß der Satz nicht »durch Zufall« in den Text gekommen, sondern *absichtlich* für ihn hergestellt ist. Wie alt ist er vermutlich, und was war die Absicht seiner Einschiebung?

Was das Alter betrifft, so führt die handschriftliche Überlieferung mindestens bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts hinauf; aber es ist nicht wohl möglich, bei ihr stehen zubleiben; denn daß man solch einen Zusatz noch um das Jahr 300 in der Kirche gewagt hat, dafür fehlt es an jedem Zeugnis. Es gibt aber die *Absicht* einen Fingerzeig für die nähere Bestimmung des Alters. Die Fleischwerdung, das Leiden und die Auferstehung wollte der Interpolator hier am solennen Schluß des Briefes zum Ausdruck bringen. Das bloße »ἥκει« genügte ihm nicht. Er wollte bezeugt sehen, *wie* der Sohn Gottes gekommen ist, nämlich durch die Fleischwerdung, Leiden und Auferstehung. Den Hiatus wollte er wohl zugleich überbrücken, der ja wirklich zwischen »ἥκει« und »δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν« besteht[4]. Gibt es doch moderne Ausleger, die, ohne den Zusatz zu kennen oder von ihm Notiz zu nehmen, in »ἥκει« ungefähr das hineininterpretieren, was der Interpolator hinzugefügt hat! Wenn dieser hier aber die Ergänzung einfach durch die Einführung der Hauptstücke der Glaubensregel bietet, so kann man schwerlich daran zweifeln, daß er schrieb, als der gnostische Kampf die Kirche noch lebhaft bewegte. In der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts oder noch wahrscheinlicher schon im 2. Jahrhundert wird der Zusatz gemacht sein, da *absichtliche* Zusätze zum Bibeltexte auch für jene Zeit schwerlich mehr angenommen werden dürfen.

Es besteht eine gewisse Verwandtschaft zwischen diesem nicht geglückten Versuch einer Textänderung im I. Johannesbrief und dem geglückten Versuch bei c. 4, 3. Hier wollte man die bekenntnismäßige Präskriptionsformel: ὃς μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἀντίχριστός ἐστιν — möglichst wörtlich in dem Brief lesen und opferte daher das »λύει« (falls nicht lediglich mechanischer Einfluß von II. Joh. 7 anzunehmen ist); dort wollte man die Art des Kommens des Sohnes Gottes bekenntnismäßig = antignostisch zum Ausdruck bringen.

---

[1] Justin braucht σαρκοποιεῖσθαι, Origenes (Comm. in Joh. p. 13 ed. Preuschen) σαρκοῦσθαι. Schwerlich ist σάρκα ἐνέδυσεν zu übersetzen.

[2] Soviel ich sehe, ist Kattenbusch in seiner großen Monographie über das apostolische Glaubensbekenntnis die Stelle entgangen.

[3] Vgl. Ignat. ad Smyrn. 1, 2; Iren. I, 10, 1; Mart. Carpi et Papyli 5 etc.; s. *meine* Abhandlung bei Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln, 3. Aufl., S. 377.

[4] Man könnte deshalb einen Augenblick daran denken, die Worte seien doch echt und durch Homöoteleuton (ἥκει . . . . ἡμᾶς) frühe ausgefallen; allein abgesehen von der ungenügenden Bezeugung besteht der schwere Anstoß, daß nach »ἥκει« die Worte »καὶ ἐσαρκώθη nicht am Platze sind.

B.

Daß das sog. »Comma Johanneum« zu 1. Joh. 5. 7 (»et tres sunt qui testimonium dant [dicunt] in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt [haec tria unum sunt in Christo Jesu]«) weder in den ursprünglichen Text noch in die Itala, noch in die Vulgata (anders die Editt. Sixtina et Clementina und die Entscheidung der Indexkongregation vom 13. Januar 1897) gehört, steht fest, s. Künstle, Das Comma Joh., 1905, Jülicher i. d. Gött. Gel. Anz. 1905 S. 930ff., Gregory i. d. Theol. Lit.-Ztg. 1905 Col. 445, White, Vulgataausgabe, 1911. Ebenso sicher ist aber auch, daß der Zusatz, der sein erstes Verbreitungsgebiet in Spanien und Afrika gehabt hat, spätestens aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts stammt, und daß der erreichbar älteste Wortlaut (bei Priscillian S. 6 und in der »Expositio fidei catholicae« bei Caspari, Kirchenhistorische Anecdota, 1883, S. 305) sehr anders gelautet hat als der spätere, nämlich ». . . . haec tria unum sunt in Christo Jesu«. Der Versuch Künstles aber, Priscillian als Urheber des Zusatzes zu erweisen, ist m. E. nicht gelungen; denn daß noch über das Nicänum hinaus auch in der Orthodoxie des Abendlandes sich der Modalismus in verschiedenen Ausprägungen und Modifikationen erhalten hat, ist gewiß[1]. Der Allgemeinbegriff der einen Gottheit konnte dabei verschieden ausgedrückt werden. Nach dem römischen Bischof Kallist haben die Begriffe »τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον« bzw. »ὁ λόγος« als die Oberbegriffe zu gelten, denen sich die Begriffe Vater und Sohn als Erscheinungsformen unterordnen. Es kann aber auch »ὁ πατήρ« als Hauptbegriff gewählt werden (s. d. verschollene römische Inschrift: »Qui et filius diceris et pater inveniris«). Es kann endlich aber auch »Ἰησοῦς Χριστός« in diesem Sinne der Zentralbegriff sein, daß sich in ihm die strenge Einheit der drei darstellt, sofern ihm der Vater immanent ist, er selbst das Wort ist und der hl. Geist auf ihm ruht. Das ist augenscheinlich der Sinn der Formel: »Pater, Verbum et Spiritus Sanctus: haec tria unum sunt in Christo Jesu.« Daß in ihr statt »Filius« vielmehr »Verbum« gesetzt ist, war bei dieser Betrachtung notwendig; denn der »Filius« ist eben = »Christus Jesus«. Daraus folgt aber, daß der, der diese Formel geprägt hat, der urchristlichen, von Abendländern und von Marcell festgehaltenen Anschauung folgte, zum Sohn sei das Verbum erst durch die Menschwerdung geworden, erst als Jesus Christus sei daher das Wort der Sohn[2]. Dies gibt einen Fingerzeig für die Zeit der Formel. Wer sie mit der Formel von Sardica[3] vergleicht, wird sich leicht überzeugen, daß sie dieser sehr nahesteht (vgl. die Worte μηδε υἱὸν χωρὶς πατρὸς γεγενῆσθαι μηδὲ εἶναι δύνασθαι, ὅ ἐστι λόγος πνεῦμα οὐχ ἔχων), aber älter ist. Sie wird also der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts oder dem anfangenden 4. Jahrhundert angehören. Dazu kommt, daß es wenig glaublich ist, daß sich noch Priscillian einfach einen Zusatz zum Johannesbrief erlaubt hat. Viel glaublicher ist es, daß dies bedeutend früher geschehen ist — wann, läßt sich nicht sagen, aber in einer Zeit, da man noch unbefangen die ökonomische und mit ihr eine bloß empirisch-historische (modalistische) Trinität im Abendland lehren und den Sohnesbegriff auf den Menschgewordenen beschränken durfte.

In der Gestalt, in welcher das Comma Johanneum in den Bibelhandschriften (auch in den ältesten) vorliegt, hat es schon eine Geschichte hinter sich; denn durch die Weglassung der Worte: »in Christo Jesu«[4] bekam die Formel einen völlig andern

---

[1] Siehe mein Lehrbuch der Dogmengesch. I[4] S. 749f. 753—759.

[2] Daher heißt es in der Formel nicht, wie man erwartet: »haec tria unum sunt in Filio«; denn der Autor wollte das Mißverständnis vermeiden, als habe es vor der Erscheinung Jesu Christi schon einen Sohn gegeben.

[3] Hahn, a. a. O. S. 188ff.

[4] Der Cod. Cavensis (*C*) bietet die Worte noch, aber bei »Spiritus et aqua et sanguis«, wo sie dogmatisch keinen Anstoß geben.

Sinn; sie bezeugt nun die metaphysische Trinität. Dieser neue Sinn erscheint aber weiter dadurch verstärkt, daß statt »haec tria« hier »hi tres« gesagt ist; denn das »haec tria« schließt den Personencharakter der drei aus (Pater, Verbum und Spiritus sind vielmehr verschiedene Wesensbezeichnungen der einen Gottheit, und die Formel besagt, daß die Gottheit als Vater, als Verbum und als Geist ihre Einheit in dem geschichtlichen Christus als Person zur Darstellung gebracht hat). Indem aber »hi tres« für »haec tria« geschrieben wurde, wurde damit ausgedrückt, daß die drei von vornherein als distinkte Personen aufzufassen sind, die eine Einheit bilden (ganz unabhängig von der Menschwerdung). Das ist nahezu das Gegenteil der ursprünglichen Aussage; diese aber schimmert in der neuen Fassung noch immer verräterisch durch, weil man es merkwürdigerweise unterlassen hat, statt »Verbum« nun »Filius« zu schreiben und so die merkwürdige Trinität erhielt: »Pater, Verbum, Spiritus«. Meines Wissens hat nur Cassiodor (in konsequenter Fortsetzung der Fälschung), aber keine einzige Bibelhandschrift, »Filius« geschrieben. Das Comma Johanneum ist also die nachaugustinische Bearbeitung eines alten Zusatzes, deren Notwendigkeit man freilich versteht, da der Zusatz in seiner ursprünglichen Form in späterer Zeit schweren Anstoß geben mußte. Die Urform des Comma Johanneum ist uns erst durch die neueren Entdeckungen (Caspari und Schepss) bekannt geworden. Erst durch sie haben wir ein geschichtliches Verständnis für den Sinn des Zusatzes gewonnen und wissen nun von einer Geschichte seiner Abwandlung. Wiederum hat sich also bewährt (s. o.), daß wir unser kritisches Material in bezug auf den Bibeltext noch nicht als abgeschlossen zu beurteilen haben.

Ob der Zusatz in seiner ursprünglichen Fassung, wie sie noch von Priscillian und der Expositio fidei catholicae geboten wird, schon in einem griechischen Exemplar (im Abendland bzw. in Rom) gemacht worden ist, läßt sich leider nicht ermitteln. Unmöglich ist es nicht; denn alte griechische Codd. des Abendlandes fehlen uns fast ganz.

Der Zusatz, sowohl in seiner ursprünglichen als in seiner späteren Gestalt, verhält sich zur Christologie und Gotteslehre des Johannes ganz disparat und ist gemacht, ohne auf diese Rücksicht zu nehmen; denn Johannes kennt die Verbindung: »Pater« und »Verbum« nicht (sie ist apologetisch), sondern schreibt: »Deus« und »Verbum« oder »Pater« und »Filius«. Aber auch der Gedanke: »haec tria unum sunt in Christo Jesu« liegt ihm fern.

Ausgegeben am 22. Juli.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.